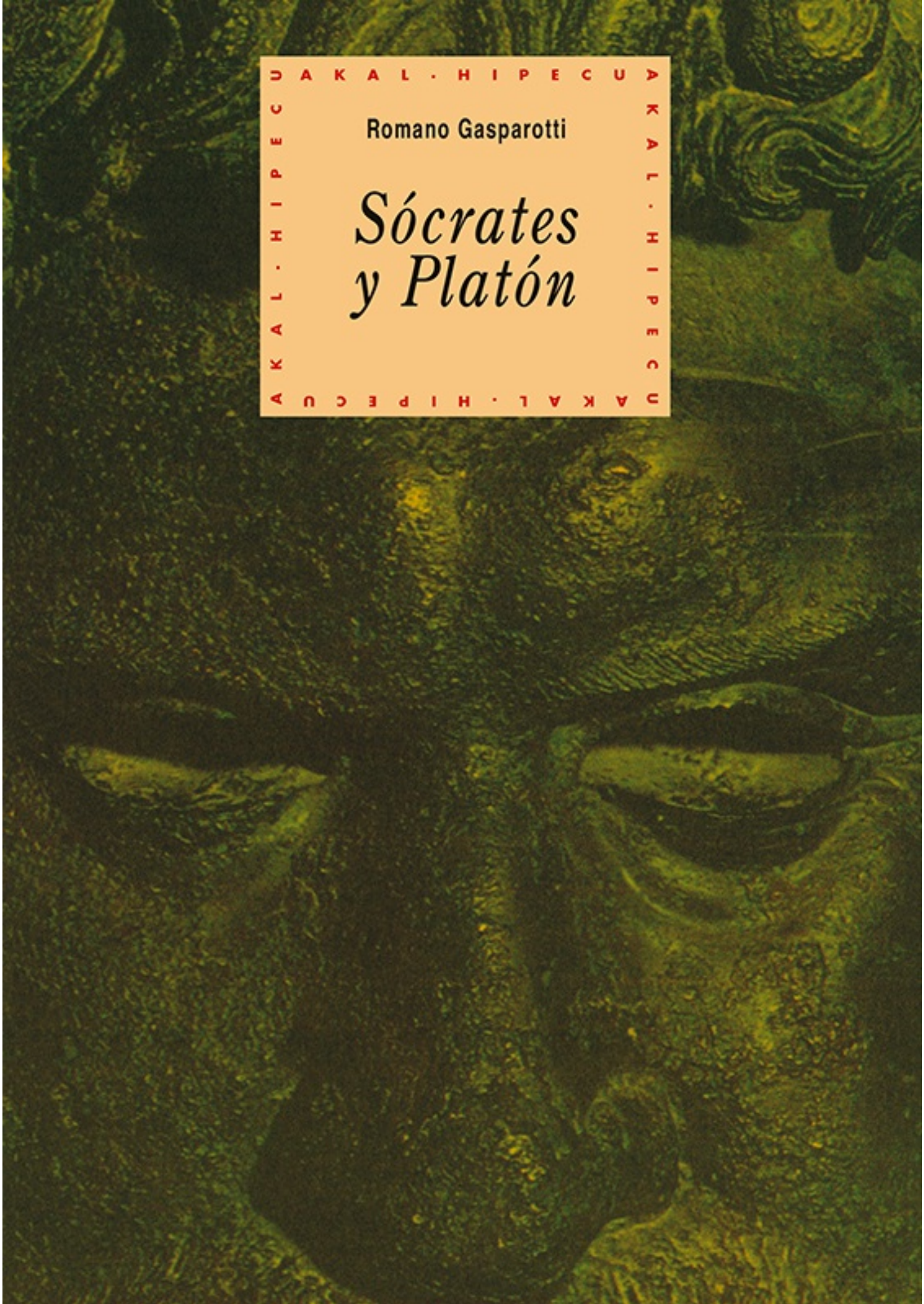


AKAL · HIPECU

Romano Gasparotti

Sócrates y Platón

Akal / Hipecu / 10

Romano Gasparotti

Sócrates y Platón

La identidad en sí misma diferente y la cuestión de lo divino al comienzo de la filosofía griega

Traducción: Mar García Lozano

Diseño de portada
Sergio Ramírez

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

© Ediciones Akal, S. A., 1996

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4055-2

Advertencia de la traductora

Los textos clásicos, tanto griegos como modernos, citados por el autor se han traducido siguiendo las ediciones españolas más reconocidas, que aparecen en la bibliografía. En muy contados casos se ha tenido que variar ligeramente la traducción por exigencias del texto italiano. También se ha seguido este criterio para traducir ‘expresiones’ entresacadas de la obra de distintos autores que podrían resultar dudosas.

La «cuestión socrática» como comienzo del problema filosófico

Sócrates es el protagonista de la mayor parte de los *diálógos de Platón. Más allá de la identidad que le confiere tal papel no puede ser considerado un filósofo,* bien porque de su pensamiento no resulta ningún documento escrito directo, bien porque, teniendo en cuenta los testimonios indirectos sobre él (en primer lugar a través de Platón) parece que voluntariamente no quiso dejar nada escrito.

Para la tradición cultural europea (Duque, 1989) es una figura emblemática más por el destino de su personalidad de educador y por la peculiaridad de su muerte que por los contenidos de su inexistente «libro» filosófico. De forma que la debatidísima «cuestión socrática» permanece como un auténtico *problema* filosófico, más allá del horizonte historiográfico en que fue planteada y discutida en términos que pueden esquematizarse del siguiente modo.

Dado que Sócrates (470/469-399 a.C.) –por razones de las que hemos tenido noticia principalmente a través del testimonio de Platón– no dejó nada escrito, para reconstruir su personalidad de sabio y los contenidos de su enseñanza se considera necesario llevar a cabo un cuidadoso examen crítico de las «fuentes», tanto coetáneas como inmediatamente posteriores, es decir, sobre todo: el comediógrafo Aristófanes (445-385 a.C.), el historiador ateniense Jenofonte (430 ca-post 355 a.C.), continuador de la obra de Tucídides (460/455 ca-post 404 a.C.) y contemporáneo del propio Sócrates; y los filósofos Platón (428/427- 348/347 a.C.) y Aristóteles (384-322 a.C.).

Sin embargo, de dicha investigación sobre las fuentes se sigue que la imagen de Sócrates que se deduce de los últimos textos de esa serie, es decir de los de Aristóteles, procede sustancialmente de Jenofonte (Maier, 1964) quien, a su vez, tiene como fuente fundamental a Platón, el cual, a través del personaje-guía y mayeuta «Sócrates», expone su propia filosofia, mientras que de Aristófanes –más allá de los aspectos satíricos, paródicos o polémicos (por parte de un poeta conservador y vinculado al ilustre pasado de la *pólis* ateniense), atribuidos por él a la máscara de Sócrates como símbolo del intelectual sofista en la obra «Las nubes»– se extrae una imagen del sabio no muy distinta, en el fondo, a la que aparece en los di*álógos socráticos de*

Platón.

> Por ello, a propósito de Sócrates y de su indisoluble relación con Platón, la historiografía más atenta ha comprendido que, en lugar de rebuscar entre las distintas fuentes la más plausible, y mejor que ordenar o combinar los elementos comunes a todos ellas, sería más provechoso, por una parte, remitir la figura de Sócrates al contexto de los diálógos de Platón, donde tiene su propio lugar, y por otra situarla en el «cambio» epocal que tuvo lugar en Grecia precisamente en la transición del período de Sócrates, Tucídides y Aristófanes al de Platón, Jenofonte y Aristóteles.
>
> Por tanto, resulta indiscutible que la investigación en torno a la figura de Sócrates nos conduce necesariamente a Platón y a la filosofía platónica, teniendo en cuenta el hecho de que aunque a Sócrates y Platón les separe sólo una generación y aunque Platón –entre los veinte y treinta años (o sea, en el útlimo decenio que separará al Maestro de la condena a muerte)– parezca haber tenido experiencia directa de la enseñanza de Sócrates, entre ambos se abre una fractura epocal verdaderamente abismal
>
> (Taylor, 1933).

Históricamente hay que tener en cuenta, por una parte, el apogeo alcanzado por el poder de Atenas en el periodo áureo de su democracia –por lo demás Sócrates, entendido como personaje histórico, parece haber conocido a Pericles y sido maestro del pupilo de éste: Alcibíades–, y por otra observar que una civilización, la de la Grecia clásica, comienza su rápida e imparable decadencia en un momento en el que ninguna de las *póleis* en perenne conflicto consigue un papel análogo al que pocos decenios antes había ejercido la hegemonia político-cultural de Atenas. De este modo lapidario sentenció Jenofonte la situación después de la batalla de Leuctra (donde vencieron los tebanos frente a Esparta, en el 371 a.C.):

«Los dioses hicieron que en Grecia la confusión y el desorden se hiciesen más grandes de lo que nunca antes habían sido». Inmediatamente *después* del vértice de dicho cambio, en el período en que florece la gran sofística, surgen las figuras de destinos paralelos (Mazzarino, 1990) de Tucídides y Sócrates. El primero fue un aristócrata, estratega en la Guerra del Peloponeso, emparentado con Milcíades y Cimón (aunque de lejano origen tracio), pero admirador de la política de Pericles, oscuramente asesinado al poco tiempo de volver a Atenas procedente del exilio. El segundo fue un pequeño burgués, como se diría hoy, hijo de un artesano y de una comadrona, casado y con tres hijos, valeroso hoplita (soldado de infantería con armadura pesada) contra Esparta en la Guerra del Peloponeso (en especial en los años 432-429 y 424-421 a.C.) y después prítano en el Consejo de los Quinientos (el máximo

órgano legislativo según la Constitución ateniense de Clístenes), hasta que –después de la derrota y capitulación de Atenas y la breve dictadura de los «treinta tiranos», que lo consideraba como valeroso opositor– la caída del régimen oligárquico filoespartano y el retorno de los demócratas a Atenas causaran su trágico final.

En el 399 a.C., en efecto, le fue imputada la gravísima acusación de *asébeia,* es decir: «no reconocer como dioses a los dioses tradicionales de la ciudad e introducir divinidades nuevas, corrompiendo así a los jóvenes». El epílogo es conocido por todos: el proceso, la sentencia de condena a muerte, su rechazo al plan de fuga preparado por algunos amigos fieles, la despedida de su mujer, Jantipa, y de sus hijos, y la aceptación a salir de escena bebiendo la mortal cicuta.

Pero todavía hay algo más, teóricamente hablando: por una parte la enseñanza de Tucídides, según la cual los mortales viven suspendidos del hilo de un *lógos* cuya naturaleza tiene el carácter múltiple del *antilégein,* o sea de un decir y contra-decir que se explica siempre a través de «discursos dobles *(díssoi lógoi)*» (Untersteiner, 1962), presuponiendo por ende la oposición entre «utilidad» y «justicia» y, en todos los campos, el perenne combate de Dike (el nombre arcaico de la diosa de la Justicia) contra la misma Dike, en cuanto negativa. Por otra, sin embargo, y según lo relatado por Platón, Sócrates necesitará reconducirlo todo al incontrovertible presupuesto de una Dike única y absoluta, es decir a la perfecta identidad de lo «justo» y lo «útil».

Por un lado, Sócrates afirma pues el principio de la autonomía (no ya de la separación) de la *physis* (naturaleza) y de la *práxis* humana respecto de la «divina *Tyche*» (la fortuna, el azar considerados como provenientes de lo divino); por otra, está persuadido de que una invisible y prepotente vida divina *(daimónion)* todo lo abraza, invade y gobierna. Para Sócrates, en efecto, sólo era absolutamente divino *(theîon)* aquello que le había llamado a la práctica de la sabiduría *(sophía)* e impulsado a ejercer su actividad de *educador* de las jóvenes generaciones –llegando a ser tan experto en el «arte de la discusión» como para ser confundido, como hiciera Aristófanes y lamentara Platón, con esos profesionales de la elocuencia y de la dialéctica llamados «sofistas»–; ese mismo principio divino sería aquello de lo que extraen su fuerza todas las cosas más duraderas y sabias para hombres, ciudades y naciones. Un modo de pensar y de actuar éste bien lejano de

aquella acusación de «irreligiosidad» que se le imputó y que provocaría su muerte.

¿Pero entonces por qué, como largamente se han preguntado los historiadores, un demócrata y un ciudadano como Sócrates fue procesado y condenado a muerte por su propia *pólis* (de la que jamás quiso separarse)? ¿Por qué, en un cierto momento, parece haberse convirtido en un obstáculo para el nuevo curso de la democracia en una Atenas ya en decadencia como gran potencia política?

El motivo, en una primera aproximación, se ha buscado principalmente en tres factores, relacionados entre sí:

a) frente a quien estaba convencido, incluso a pesar de las dificultades, de la invencible solidez de la democracia ateniense –considerada como capaz, según sostenía Tucídides, de soportar sin excesivo daño accidentales períodos de tiranías, como la de los Pisístratidas–, Sócrates introducía en esa convicción (podríamos decir, en esta fe) una duda radical al admitir la *real* posibilidad del declive, y el riesgo –siempre presente– de caer en el error, es decir, en la ausencia de ley o en el desencadenamiento del caótico e incontrolado dominio de las ambiciones individuales.

b) En su enseñanza, dirigida sobre todo a los jóvenes, Sócrates refutaba sistemáticamente la pretensión de los atenienses, incluso de los más ilustrados, de *poseer* el conocimiento del Bien, sosteniendo que precisamente esa pretensión constituía el más grave obstáculo en el camino hacia el Bien mismo, mientras que, por otro lado, admitía incluso para los esclavos la posibilidad de re-conocer las Ideas eternas (como expondrá Platón en el diálogo titulado «Menón») a través de la *anámnesis* (reminiscencia). «Lo que llamamos saber *(máthesin)* es sólo *anámnesis*» (Platón, *Menón*, 81e); y la reminiscencia no es la pura y simple memoria *(mnème),* entendida como recuerdo de una experiencia, sino la rememoración del contacto con su divino Comienzo *(arché)* (Pugliese Carratelli, 1990).

c) Sócrates –al que escuchaban sobre todo los jóvenes– sostenía que para salvar a la *pólis* ateniense de su imparable decadencia era urgente no ya una reforma religiosa, sino un profundo y más completo cambio de carácter ético, que debería haber inspirado y transformado radicalmente todos los aspectos de la vida de la Ciudad. Después de la muerte de

Sócrates, Atenas accede a una suerte de diáspora, por una parte, de sus más importantes discípulos: hubo quienes, como Fedón y Euclides, volvieron a su ciudad natal (Elide y Megara respectivamente) y quien, como Aristipo de Cirene, comenzó a vagabundear lejos de Atenas. Sólo se quedó en Atenas el «semibárbaro» (hijo de un ateniense y de una esclava tracia) Antístenes; incluso Platón, que inicialmente prefirió irse a Megara con Euclides, volvió a Atenas una vez calmado el eco del clamoroso y trágico proceso, el cual lo turbaría hasta el punto de hacerque se retirara de la política activa y de dudar radicalmente de que el respeto al derecho y a la justicia fuesen suficientes para garantizar una vida ordenada en el Estado. Todo esto, por lo que hace a uno de los lados de la *cortadura* de ese abismo epocal antes mencionado.

En el otro lado actúan aquellos que el gran historiador del siglo XIX, B.G. Niebuhr, llamara «hijos degenerados» y traidores de Atenas: Jenofonte y Platón.

Platón (428/27 -348/47 a.C.) –cuyo verdadero nombre era Aristocles, descendiente de una de las más importantes familias aristocráticas atenienses– había sido llamado, en la época de la oligarquía filoespartana, a colaborar con la política de los «treinta tiranos» (entre los que estaba su tío Critias), aunque después de un periodo de confianza inicial se desilusionó de dicho régimen político; una desilusión, sin embargo, no dictada en absoluto por un espíritu democrático.

En efecto, Platón –aunque sintiera de joven, como explícitamente reconoce, una verdadera vocación política– fue un crítico de la democracia y llegó a sostener el carácter dañino de la *téchne* política, ejercitada según el modelo ateniense culminante en la época de Pericles. Inmediatamente después de la muerte de su maestro Sócrates, Platón se convenció de que «todos los estados *(póleis)* actuales están mal gobernados; pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias» (Platón, *Carta VII,* 326a).

Sólo con la entronización de las razones *(lógoi)* y con el fin (en el doble sentido de perfecto cumplimiento y de término y liquidación) de los tiempos *(chronoi)* de la política, o sea con la llegada al poder del verdadero filósofo –como se expondrá en el diálogo *La República* y en el texto de las *Leyes*– habría podido cambiar verdaderamente la situación. Confiando poder

encontrar en las especiales condiciones de Sicilia –en la primera mitad del siglo IV a.C.– la posibilidad de realizar sus ideas de reforma de la política como *fin* (en el doble sentido antedicho) de la propia ciencia y arte políticos *(politiké tèchne kaì epistème),* Platón depositará en cierto momento de su vida su esperanza en la persona del tirano Dionisio II de Siracusa (una experiencia de la que quedaría profundamente desilusionado, como expone en la *Carta VII*).

Sin embargo, a pesar de todo, no puede decirse que Platón se configure como alguien absolutamente distinto a Sócrates. Más aún, Sócrates es como la sombra que Platón mismo proyecta detrás de sí aun cuando, al mismo tiempo, Sócrates –figura simbólica por excelencia– no pueda ser desde luego total e inmediatamente asimilado a Platón.

Si se prescindiera de Platón, evocador de su palabra, a la que fijara por escrito, Sócrates no existiría ciertamente en cuanto *pensador* autónomo, pero a su vez Platón –que innegablemente es alguien *distinto* a Sócrates– da testimonio de él dentro de la concreción de su (platónico) filosofar.

Lo que une y al mismo tiempo separa a Sócrates *de* Platón sólo ahora comienza a mostrarse como un *symbolon* (C. Sini, 1991) verdaderamente crucial, anunciándose –más allá de las discusiones historiográficas hasta aquí parcialmente señaladas e interpretadas– como la *cuestión* central de la filosofía.

Pero vayamos por partes.

De la cultura oral al dominio de la escritura

F. Nietzsche, en el escrito «La filosofía en la época trágica de los griegos», distingue la época de los «maestros» del pensamiento griego antiguo –enumerándolos así: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Sócrates» (Nietzsche, 1973, 273)– de la época de la *decadencia* –iniciada con Platón– de la cultura griega y de la filosofía misma. Los primeros –aquellos que, en base a una sugerencia del filósofo y teólogo romántico Schleiermacher, serán clasificados como presocráticos (Diels 1903; Diels-Kranz, 1951-1952)– son en opinión de Nietzsche: «los únicos que en aquella época vivieron únicamente para el conocimiento» (Nietzsche 1973, 273), representando pues a «los típicos filósofos puros»

(ibid. 276), mientras que Platón «es el primer grandioso carácter mixto» (ibid.), que inaugura la serie de esos pensadores «multifacéticos» que no serían sino «epígonos» (ibid. 275) de los maestros antiguos. Con Platón, según Nietzsche, está ya abierto el camino que conducirá a la figura actual (incluyendo a nuestros días) del filósofo como el «orientado por los gobiernos, las Iglesias, las Academias, las costumbres, las modas y por la vileza de hombres dedicados a la conquista de la apariencia erudita» (ibid.278).

Por eso, a partir de Platón y Aristóteles el filósofo debería ser perseguido y expulsado de la ciudad por ser una figura del todo incompatible con el ejemplo de los antiguos «maestros» griegos: «La actividad de los filósofos más antiguos se dirige, aun sin que se percataran, hacia un saneamiento y una purificación totales: el poderoso curso de la cultura griega no debe ser detenido, su camino debe limpiarse de los terribles peligros, el filósofo apoya y defiende su patria. Después, de Platón en adelante, el filósofo está exiliado y conspira contra su patria» (ibid. 276)

Pero hay todavía otro rasgo que separa a Sócrates de Platón según la interpretación nietzscheana: Sócrates es «el que no escribe», mientras que Platón es *escritor* por excelencia, en cuanto autor de los di*álógos (llamados por la historiografía precisamente «socráticos»). Platón toma prestado de su maestro Sócrates el arte originariamente oral de los diálógos,* pero se apropia de él poniéndolo por escrito, y por tanto alienándolo, negando su naturaleza propia.

Esto nos remite a otro aspecto decisivo de esta discontinuidad, de esta abismal fractura (para Nietzsche, inicio de una imparable y nunca detenida decadencia), en cuyo extremo se asoman Sócrates *y* Platón.

Es mérito de los recientes estudios de E. A. Havelock (Havelock, 1963; Havelock-Hershebell, 1978) haber dirigido la atención con documentación científica, argumentos sólidos y exposiciones persuasivas, al hecho de que esa «crisis» griega antes citada se manifieste también como paso de la expresión y cultura *oral* –propia de los orígenes– a la cultura *escrita*: un acontecimiento que debió tener carácter verdaderamente «revolucionario».

Con sus estudios, Havelock confirma entre otras cosas una de las principales tesis de Nietzsche (aunque a través de un camino diferente): que Platón es el fundador de la *moral* occidental. Como ha explicado bien M. Detienne (Detienne 1967), en efecto, mientras que, para el *éthos* oral, eso que

después será definido como «virtuoso» o «justo» se medía en la práctica concreta y en los comportamientos que, de vez en cuando, resultaban convenientes y eficaces respecto de la situación específica en que venían ejercidos, con la llegada del dominio de la escritura, en cambio, lo que es bueno y lo que es malo, lo que es justo y lo que es injusto resultan definibles com «valores» autónomos, estáticos y susceptibles de poder ser introducidos en el interior de las «almas» (Sini, 1989).

Se empieza así a razonar –como testimonia precisamente el ejemplo de Sócrates en los di*álógos platónicos– en torno a la Justicia como tal y en torno al Bien en sí, y no ya sólo en torno a las acciones justas o cosas buenas* en las diversas circunstancias posibles. Pero no sólo fueron éstas las consecuencias de la revolución llevada a cabo por la escritura.

Havelock explica también que, desde el momento en que el texto escrito adquiere centralidad, por una parte «la mente se libera de la carga de la memorización « (Havelock, 1976), y por otra se hace ya posible «la producción de enunciados originales, desconocidos con anterioridad e «impensables» hasta entonces (…) No es casualidad que las culturas prealfabéticas del mundo sean también en gran medida culturas precientíficas, prefilosóficas y preliterarias» (ibid.).

Ello quiere decir que la tradición oral, confiada al ejercicio de la memoria, a la recitación y entonación basadas en el ritmo, en la música y en el *páthos* de la palabra viva, en la acción mímica o danzada, se transmitía a través del flujo de *acciones* y *prácticas* vivas (dado que ni siquiera la memoria, con su capacidad de *descubrir,* era meramente reproductiva y mecánica), mientras que la tradición escrita comienza a cristalizarse y a trasmitirse esencialmente como *theoría,* como ciencia *(epistéme),* como *sistema* de definiciones y razonamientos lógicos.

Con ello, gracias a la *escritura* de los acontecimientos (historiografía) y a la *escritura* del pensamiento (filosofía) se constituye la perspectiva teorética, panorámica y universal de un *sujeto* entendido como horizonte del desocultamiento (en el sentido de la verdad como *a-létheia* (Heidegger, 1954 y 1967) de una estructura ordenada de acontecimientos puramente *abstractos* y por ende fijados, clasificados y organizados *como si* hubiesen sucedido verdaderamente así, es decir como si verdaderamente hubiesen ocurrido en el ficticio y totalmente abstracto escenario teatral donde los observa ese sujeto que se ha situado a sí mismo como algo externo, panorámico y totalizante.

Desde este punto de vista, entonces, incluso la existencia de «tipos filosóficos puros» *à la* Nietzsche, es decir, de individuos capaces de producir ideas originales, es ya un resultado de la civilización de la escritura, a la que se deberá también el nacimiento del sujeto *crítico*, esto es, capaz de separse de la *tradición* en que se encuentra inmerso, de gobernar tal distanciamiento a través de un uso desencantado, autónomo y «creativo» del *lógos* entendido como razón y lenguaje, y de ser plenamente consciente de su capacidad para elaborar ideas, doctrinas y *theoría,* es decir, consciente de que él sabe interpretar y reducir la experiencia a estructuras de *objetos* y *datos* estática y universalmente visibles. A este propósito, recuérdese que el nombre *idea* deriva del verbo griego *horáo,* que significa «ver»; y a ese verbo está vinculada también la raíz *id* del perfecto *oîda,* «saber», contenida también en el término *historíe:* historia [cf. el número introductorio de esta Colección: *El sitio de la historia*].

Por tanto, dado que la revolución de la escritura se insertó en Grecia en el contexto de la preexistente cultura oral, la tarea prioritaria que se propone la investigación de Havelock es explorar la cultura oral para entender mejor nuestra civilización de la escritura.

Sin embargo, un objetivo semejante corre el riesgo de ser formulado y perseguido ingenuamente, dado que la clarificación de la cultura oral sólo puede efectuarse a partir de productos y de categorías propias de la cultura escrita y a la luz de la subjetividad (panorámica, universal y abstracta) que la escritura, necesariamente, ha traido consigo.

Estamos así ante un típico ejemplo de eso que el lenguaje filosófico posterior llamará *círculo hermenéutico*. En efecto, según el planteamiento de Havelock, la comprensión de los caracteres distintivos de la civilización de la escritura precisa necesariamente de la investigación y aclaración preliminar de la cultura oral; pero dicha investigación, y dicha aclaración, sólo pueden efectuarse a partir del nuevo sujeto y de las categorias propias de la cultura escrita de las que somos herederos, y sin las cuales ninguno de nuestros saberes existirían tal como son o tal y como aparecen y actúan.

Por su parte, Havelock afirma que es imprescindible la clarificación de los lugares de la oralidad porque «la realidad histórico-biológica dice que el *homo sapiens* es una especie que se comunica a través del lenguaje oral, producido por su boca; esta es su definición, que no comprende términos como escritura o lector» (Havelock, 1976). Sin embargo, ingenuamente o

condicionado por la mentalidad científico-historicista propia de los estudios filológicos e historiográficos, Havelock no se percata del hecho evidente de que hablar de «realidad histórico-biológica» o de «definición» implica necesariamente la utilización –llena de prejuicios– de categorías y aparatos conceptuales que son un típico producto lógico, filosófico y científico, o sea que son, según el planteamiento mismo de dicho estudioso, típicos resultados de la posterior cultura escrita (presentada como la radical negación y transformación del universo de la comunicación y de la trasmisión oral de los saberes).

También en este caso, entonces, podría decirse que la investigación sobre Sócrates como «aquel que no escribe» está necesariamente llena de prejuicios y viene conducida a partir de la perspectiva de la civilización de la escritura, que por un lado absorbe todo en sí misma y por otro ha sido reconocida como la negación manifiesta y la *alienación* de la preexistente cultura de la oralidad.

De este modo, y una vez más, parece entonces necesario reconocer que los estudios sobre Sócrates habrán de ser llevados a cabo a partir de Platón y de la escritura filosófica platónica.

¿Qué conclusión cabe extraer de todo esto? En lo que nos concierne, es verdad que «Sócrates» (los textos en los que él «habla») no posee una propia y autónoma independencia respecto de Platón; y sin embargo, parece inevitable que para comprender «Platón» sea necesario conocer a Sócrates, quien, sin embargo, como se ha dicho, no subsiste sino dentro de la interpretación que hace Platón de su propio pasado y del origen de su propia escritura del pensamiento.

Por otro lado, Platón, según se ha dicho también, es la filosofía *(philo-sophía),* mientras que Sócrates representa el saber auroral *(sophía),* hasta el punto de que éste viene considerado por la historiografía moderna como el «lugar» en el que se establece la diferencia entre *sophía* (llamada por ello, precisamente, presocrática) y la *philo-sophía* (postsocrática), entendida ésta como atención, dedicación, entrega, amor *por* la sabiduría, una vez que ha sido convertida en irreductible *pasado (perfecto)*.

Entonces, si la *philo-sophía* nace como atención y amor *(philía)* por la sabiduría *(sophía),* el saber originario subsiste sólo –he aquí nuevamente un círculo análogo al expuesto más arriba– dentro de la filosofía, o bien sólo dentro de la interpretación que Platón y después de él Aristóteles (junto con

sus discípulos y seguidores) hicieron del *origen* de su peculiar preguntar; interpretación, por otra parte, que pre-supone necesariamente su irreductible *diferencia* de aquel *pasado (perfecto)* del que se dice imagen e intérprete, ya que de otro modo no sería en absoluto ni una cosa ni otra.

Ello significa que si nuestra tradición occidental ha podido tener noticia de esa reflexión prefilosófica –confiada a la oralidad del *mythos,* a la enseñanza y a la memoria vivas, al decir poético y al *éthos* arcaico situado «más allá del bien y del mal»– en cuya apertura de sentido colabora la filosofía posterior, ello se ha debido únicamente al testimonio –y dándose la reflexión prefilosófica misma en ese testimonio–, en primer lugar, de Platón y de la tradición del pensamiento llamado platónico-aristotélico; un pensamiento que, sin la llegada del dominio totalizante de la escritura, según las tesis de Havelock, no habría podido manifestarse ni imponerse como esencia del saber occidental mismo.

Por tanto, si la *philo-sophía* no es la *sophía* originaria, sino que se ha constituido como su interpretación en una necesaria lejanía (necesaria, si es *interpretación* «de verdad») lejanía y por consiguiente en una irreductible diferencia, ello comporta inevitablemente que la filosofía nazca como «saber segundo» y dialógico por excelencia, el cual inevitablemente se desvela como apertura de una mirada *crítica* sobre la tradición mítico-religiosa, sobre la originaria pregunta en torno a la naturaleza *(perì physeos)* de todo lo que aparece y sobre lo «divino» *(tò theîon),* así como sobre el imperativo délfico-pitagórico-socrático: «Conócete a tí mismo *(gnothi seautón)*».

La filosofía, por tanto, nace como saber-*sobre…*, o sea como discurso sobre… lo otro; por su parte, ésta es una alteridad que no puede ser ubicada en absoluto en un ámbito externo a la filosofía ni estar abstractamente separada de ella (Vitiello, 1992).

Ello comporta, por tanto, que el *lógos* filosófico, en su naturaleza esencialmente *hermenéutica,* posee la prerrogativa de contener dentro de sí a cualquier otro discurso, recogiendo en sí el sentido de cualquier otra práctica, hasta el punto de hacer de su misma forma lógica su propio contenido.

De Platón a Sócrates y de Sócrates a Platón. El círculo de identidad y diferencia como cuestión originaria de la filosofía

De modo que «Sócrates» no es, irremediablemente, sino Platón. Sin embargo, al mismo tiempo, Sócrates es el Otro de «Platón» o, si queremos, Sócrates es Platón en cuanto Distinto de sí mismo, pero no en el sentido de que esté situado fuera o más allá de Platón, sino por ser precisamente el ser-otro *de* Platón.

De esta manera, los principales términos de la cuestión han quedado así planteados.

El nexo que une la relación *entre* Sócrates *y* Platón es del mismo tipo que el que une identidad y diferencia, que es la cuestión originaria y central de la lógica occidental y del filosofar teorético en cuanto tal. El propio Nietzsche, en el texto citado, afirma: «La filosofía griega parece comenzar con una idea inconsistente, es decir con la afirmación de que el agua es el origen y el útero materno de todas las cosas» (Nietzsche, 1973;279).

Esta afirmación, aparentemente banal y atribuida a Tales (625/624 *circa*-546/544 *circa* a.C.), ha de ser tomada, desde el punto de vista de Nietzsche, absolutamente en serio, dado que contiene el pensamiento según el cual «todo es uno»: en una palabra, contiene *el* pensamiento.

Desde este punto de vista, la filosofía se abre como pregunta sobre la *unidad* de todas las cosas, o bien sobre la Identidad que recoge la multiplicidad del todo y, al mismo tiempo, expresa el hecho de que cada cosa sea «sí misma».

Si la realidad es pensada y dicha como despliegue de una multiplicidad de entes, ello comporta el hecho de que aparezca como una pluralidad de diferencias, cada una de las cuales es tal diferencia por el hecho de *no ser* ninguna de las demás. Pero cada diferencia, al mismo tiempo, *no es* ninguna de las otras diferencias *en cuanto* que es «sí misma», o sea: en cuanto idéntica a sí misma.

Cada diferencia presupone, por necesidad, la identidad (de sí consigo) de algo que difiere (de lo demás); de otro modo no se podría hablar de diferencia alguna, pues cada diferencia ha de ser originariamente *idéntica* a sí misma y por ello *diferente* a todo lo demás.

Si, por otra parte, a partir de Tales viene tomada en consideración *filosófica* la armonía de las diferencias –en términos heraclíteos, la «armonía visible» *(harmoníe phanerès),* respecto de la cual la «armonía invisible» *(harmoníe aphanès)* es necesariamente «más valiosa» *(kreítton)* según el Fr. 54–; o sea, si tal armonía es tomada como multiplicidad *una,* ello implicará que a cada

diferencia le pertenezca un *quid* común a todas las demás, un *quid* que evidentemente, en cuanto «común a todas», no será ninguna de las diferencias concretas acumuladas, ni su suma o síntesis.

Es decir: cada diferencia que difiere de las demás debe ser de algún modo idéntica a cualquier otra diferencia que difiera, de manera que, si se prescindiera de esa identidad, ni siquiera se podría constatar diferencia alguna. Por tanto, el diferir variable de las diferencias es tal sólo dentro de la permanencia de *una* identidad, dando así testimonio de la necesidad *(anánke)* de que la Identidad sea cosa innegable e intransferible, es decir: de que la Identidad no pueda ser nunca sobrepasada (Severino 1992).

En efecto si, por reducción al absurdo, la Identidad no fuese el presupuesto incondicionado de todo cuanto aparece –y del cual se afirma que se manifiesta como algo diferente–, no existiría ninguna diferencia, y por tanto nada aparecería; de hecho, en cambio, y desde el punto de visto fenómeno-lógico, sería absurdo no reconocer que *algo* aparece.

Por otro lado, la Identidad no aparece nunca, necesariamente, en sí misma en cuanto tal, precisamente porque no es nunca una determinación aparente, una cosa entre las cosas, una de aquellas diferencias que, sólo en cuanto reunidas por la identidad, se dice que aparecen como tales (o sea, como diferencias).

Esta es la razón de que todo el pensamiento griego, de Anaximandro a Plotino (es decir al menos hasta el siglo III d.C.), no haya encontrado nada mejor para aludir (por negación) al *arché* –o sea al Inicio de todo, el Presupuesto de todo principio– que la designación de tal Principio como *ápeiron*, a saber: algo no limitdo, informe, no determinado e infinito.

La identidad parece hacerse valer sólo en un diferir (de sí misma) y en su ser decible como algo que es «uno y determinado» (para usar las palabras de Aristóteles), es decir como una diferencia, y ello aunque, en sí misma, esa identidad no sea ninguna de las múltiples diferencias que se manifiestan.

Y ello implica, en general, que sólo en lo diverso en cuanto tal cabe afirmar lo idéntico, de la misma manera que el uno se afirma sólo en el dos y como díada. Y a la inversa: lo diverso y la díada son tales sólo bajo el presupuesto necesario de la identidad y la unidad, dado que prescindiendo de la identidad no se podría hablar de diversidad y prescindiendo del uno no se podría hablar de dualidad.

A toda diferencia subyace pues la identidad, la cual, al mismo tiempo,

consigue afirmarse como identidad sólo en un diferir. ¿Cómo salir de este círculo?

Pero antes de afrontar esta pregunta, y si queremos *pensar* radicalmente (no simplemente teorizar) según el *éthos* del sabio encarnado por Sócrates, deberemos detenernos en esta otra: ¿Y por qué ha de ser forzosamente necesario salir de este círculo?

Por lo demás, igual de reductivo sería que la filosofía se limitase a reconocer alternativamente la indecidibilidad de la identidad de lo uno –en el sentido de la grandiosa aporética que será desarrollada por el neoplatonismo– o la (teóricamente paralela) imposibilidad del diferir (una posición, ésta, propia del eleatismo «presocrático», si nos atenemos a un testimonio cuyo origen es aristotélico-peripatético y que después ha sido fijado, defendido y enfatizado por la historiografía moderna).

Hay que observar que las aporías que acabamos de esbozar son las aporías de un *lógos* ya convertido en horizonte originario, autónomo e independiente como *lógica,* de un *lógos* que se plantea filosóficamente como lo que ha acuñación propia del destino de su necesario declinar: un declinar presente, también, como ciencia lógica *(logiké epistème).*

El horizonte del *lógos* –ese horizonte del que los mortales del no podemos prescindir en absoluto y en el que, además, está inscrita nuestra necesaria mortalidad y finitud– es por tanto el horizonte originario e intrascendible en donde tiene lugar el círculo vicioso de identidad y diferencia (como se reconocerá expresa y conscientemente por buena parte de la filosofía contemporánea) así como las aporías vinculadas a ese círculo. Y allí es a donde hay que reconducir el problema mismo de Sócrates y Platón que estamos estudiando.

Mythos y lógos. El «ser mortal» del mortal reside en el lenguaje

El paso de Sócrates a Platón, o sea de la oralidad al dominio sin rival de la escritura, de la *sophía* a la *philosophía,* ha sido históricamente explicado también como el paso del *mythos* al *lógos* científico (es decir, propio de la filosofía como *epistème,* o sea: literalmente fundada sobre «el saber que está erguido» bien firme, apoyado en postulados incontrovertibles y capaz de negar siempre la propia negación).

Sin embargo, es interesante recordar a este propósito, y teniendo en cuenta la investigaciones de la ciencia filológica, que en los poemas homéricos –donde seguramente aparece por primera vez la palabra *mythos*– el término no significa ya en absoluto (Diano, 1973) una narración en torno a dioses, héroes o descensos a los infiernos, o sea en torno a los valores y al *épos* de una comunidad arcaica, sino simplemente «discurso», entendiendo por tal la palabra y argumentación conveniente, eficaz y persuasiva dentro de una determinada situación.

Por ejemplo, en el libro IX de la *Ilíada,* cuando los enviados de Agamenón se acercan al despechado Aquiles –que se ha retirado de la guerra contra los troyanos después de perder en beneficio de Agamenón a Briseida, ese bello botín– con el fin de convencerlo para que vuelva al campo de batalla, éste confirmará su decidido rechazo a toda intervención por medio de una argumentación tan elocuente y persuasiva que dejará a todos enmudecidos y admirados. Pues bien, a ese hábil discurso lo llama Homero *mythos*. Y en otro fragmento, Homero –anticipando las maneras de una práctica ulteriormente triunfante en la Atenas de Sócrates gracias a los llamados «sofistas»– habla de *mythos* como de «competiciones de discursos» entre jóvenes; o sea, de discursos constituidos por argumentos y *razones* que dialécticamente se confrontan y chocan entre sí. En la *Odisea*, el término *mythos* se usa también con el significado preciso de «proyecto» (algo pues que presupone el cálculo racional de los medios más adecuados para conseguir un cierto fin). Telémaco, por ejemplo, antes de partir a la búsqueda de su padre, elebora un articulado plan, llamado precisamente *mythos*. Los Pretendientes, a su vez, en el intento de adueñarse –en ausencia de Ulises– del gobierno de Itaca y en su afán de poseer a Penélope, tienen en mente un bien preciso *mythos*, es decir un plan bien elaborado. En el Canto XXII de la *Odisea*, cuando el fiel boyero de Ulises (Filetio) mata a Ctesipo, éste tiene aún tiempo de decirle: «No es bueno entregarse a locuras ni hablar arrogancias; lo justo es dejar el *mythos* a los dioses, que todo lo pueden». En esta sentencia, la palabra *mythos* significa en general discurso *verdadero* en cuanto discurso *divino*. A este propósito, oportuno es recordar que el propio Aristóteles dirá: «El principio del *lógos* no pertenece a la esfera del *lógos,* sino que es algo más fuerte. ¿Y quién, sino dios mismo, puede ser más fuerte que la ciencia *(epistéme)* y que el intelecto *(noûs)*?» (Aristóteles, *Etica a Eudemo,* VII, 1248a, 27-29).

Paralelamente, Homero usa el término *lógos* –preferiblemente en plural: *lógoi*– para designar no simplemente narraciones o «relatos», sino todos aquellos discursos que contienen en sí una cierta dosis (más o menos explícita) de engaño; de igual modo, el verbo *lègein* (decir) es usado originalmente, sobre todo, en el sentido de «contar fábulas», es decir, patrañas, engaños.

Hasta aquí, en un contexto todavía eminentemente oral (pero transmitido gracias a la escritura), parecería que, respecto a los significados atestiguados posteriormente, las palabras *mythos* y *lógos* hubiesen intercambiado los papeles: *mythos* indica la palabra verdadera y la argumentación eficaz y persuasiva, mientras que *lógos* designaría la palabra engañosa. Sólo a finales del siglo VI y principios del V a.C. el término *lógos* se consolida como *relación, cálculo,* discurso, juicio. En el poema *Perì physeos* del presocrático Parménides (520-440 *circa* a.C.), la Diosa responsable de la Revelación –una diosa que podría ser la propia *Mnemosyne* o *Memoria* (Pugliese Carratelli, 1990)– invita en el Proemio al peregrino –o joven aspirante a la sabiduría– a escuchar con atención «el *mythos* acerca de cuáles sean los únicos caminos de investigación que se pueden pensar» (Fr. 2), mientras que más adelante afirma que, una vez excluidas las vías falsas y erróneas, «un sólo camino narrable / queda: que es» (Fr. 8, v. 1 s.). Pero al mismo tiempo usa Parménides también en el *Poema* el término *lógos* en el doble sentido de «discurso fidedigno acerca de la verdad» (Fr. 8, v. 50), y de discurso engañoso y falso, propio de quien no escucha al *noûs* y vive en la perenne indecisión sobre todo, conviertiéndose en presa inerme del error.

Para descubrir por qué el nombre *lógos* indica lo que hoy llamamos argumentación lógica y *demostración* habrá que esperar a Zenón, el discípulo de Parménides, a los Sofistas y al propio Platón, aun cuando también en el pensamiento y en la obra de este último la clarificación de la estructura originaria de los presupuestos de la teoría lógica de la predicación (teoría sucesivamente completada y sistematizada por Aristóteles: Heidegger, 1976) irá unida, como se verá, a la denuncia más radical de la constitutiva *impotencia* del lenguaje mismo.

En el diálogo titulado *Protágoras,* este sofista, al narrar por cálamo de Platón su visión del mito de Prometeo –uno de los mitos cardinales de toda la cultura occidental (Blumenberg, 1979)–, cuenta que Prometeo (literalmente: «el que posee la inteligencia del origen»), para remediar *in extremis* la

torpeza de su doble Epimeteo («el que se da cuenta de las cosas demasiado tarde»)

–el cual, al distribuir las facultades naturales a los distintos seres vivos se percató, una vez llegado el turno al género humano, de que ya lo había repartido todo y de que no quedaba nada que ofrecer (por defecto en la elaboración del proyecto)– decide robar a los dioses –en favor del pobre hombre desnudo, privado de recursos e inerme ante los demás seres– el «saber técnico» *(èntechnos sophía)* simbolizado por el fuego, gracias al cual le será posible al hombre habitar, procurarse el alimento, vestirse, defenderse, levantar altares a los dioses y articular el *lenguaje*.

Y si queremos utilizar también otras versiones precedentes de mitos relativos a Prometeo, veremos cómo este, antes de que los hombres fueran expulsados de la mesa de los dioses, suscitó la ira de Zeus, «irritado en su corazón porque Prometeo, el de mente astuta, lo había engañado con arrogancia *(hybris)* (Hesíodo, *Los trabajos y los días;* I, vv.46-47). El poeta se refiere aquí al «tiempo de la escisión entre dioses y hombres, en Mecona; Prometeo, tratando de engañar al inteligente Zeus, con ánimo resuelto le ofreció un enorme buey que había partido» (Hesiodo, *Teogonía,* vv. 535-538). Por aquel entonces, el hombre estaba privado de lenguaje y, en esta condición, vivía felizmente «sin males, sin arduo trabajo y sin dolorosas enfermedades que llevan a los hombres a la muerte» (Hesíodo, *Los trabajos y los días,* I, vv. 90-93).

Si ahora comparamos la versión de Hesiodo con el mito de Prometeo narrado más tarde por Protágoras y escrito por Platón, podremos observar que, cuando compartía la mesa de los dioses, el género humano era inmune a las fatigas, al trabajo y a los males, pero estaba privado de lenguaje. Después del primer engaño de Prometeo (el de los huesos y la piel del buey ofrecidos a Zeus en el banquete, como si fuesen la mejor porción de carne), cometido precisamente cuando los dioses, el titán Prometeo y los hombres se habían reunido para decidir la suerte del género humano, el hombre es condenado a sufrir fatigas en la procura de lo necesario para vivir –ya que «los dioses ocultan a los hombres lo que es necesario para su vida» (Hesiodo, *Los trabajos y los días,* I, v. 42)–, estará expuesto a todos los males y, según la versión platónica, se encontrará desnudo y carente de recursos y defensas. Precisamente por eso Prometeo realizará, en favor de los hombres separados de los dioses y convertidos en seres animados limitadísimos y mortales, el

segundo engaño, robando a los dioses el fuego, o bien, según la interpretación platónica, la sabiduría técnica, necesariamente acoplada al lenguaje.

Es por tanto el *lógos,* entendido en primer lugar como lenguaje, como lugar del decir, lo que constituye la principal *fuerza* de los hombres, condenados de otro modo a un destino de miseria y de impotencia.

El ser ineluctablemente *mortal,* finito, del hombre, coincide entonces con su ser como *zoôn lógon échon,* o sea: como animal lingüístico (dotado de lenguaje).

Ya el sabio Parménides, en dos de los fragmentos provenientes de su poema *Perì physeos,* habia enunciado: «Así nacieron estas cosas, según la opinión, y son ahora, y después, creciendo desde allí, llegarán a su fin» (Fr. 19) Y también: «Por eso son todo nombres que los mortales han impuesto, convencidos de que eran verdaderos: generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de color brillante» (Fr.8, vv. 38-41).

El *kósmos* de los mortales como seres esencialmente dotados de lenguaje es pues un mundo de puros *nombres*, antes que de cosas. Y esta tarea de ir situando en el *continuum* de lo ente signos «distintivos» o contraseñas –un ejercicio que no depende de una libre elección del mortal mismo, sino del *destino o Anánke–* es lo que permite delimitar horizontes de *cosas*: la única posibilidad para el mortal de orientarse en el mundo. Precisamente por este hecho ser caracterizado e interpretado a través de redes cada vez más tupidas y sistemáticas de nombres, hasta llegar a la red de la «ciencia lógica» , el ininterrumpido *continuum* de lo ente se manifiesta como un universo ordenado –como una «armonía visible», por retomar la expresión de Heráclito– de *cosas*, de las que se puede decir que son múltiples y que han tenido un nacimiento, que crecen y cambian, y que están destinadas a un fin en su transcurrir en el tiempo *(chrónos),* según la procesualidad del «era» y del «será», entendidos ambos extremos como dimensiones *abstractas* y situadas la una después de la otra y la una fuera de la otra.

Así pues, justamente aquello que representa la mayor *fuerza* del hombre: eso que es capaz de convertirlo –como dijo el poeta Sófocles (487-406 a.C.) en la tragedia *Antígona–* en *deinón,* es decir: «en el más maravilloso y terrible» de los seres no divinos (algo que podríamos considerar como una anticipación del triunfo del mundo de la técnica a escala planetaria), está en sí mismo marcado por una constitutiva e íntima *debilidad,* testimoniada con extraordinaria evidencia y lucidez por Platón en la *Carta VII,* en especial en

esa parte del texto (341b-344d) en donde Platón critica, entre otros, a Dionisio de Siracusa por haber fijado por escrito algo que «no es discutible (o decible: *retón*) al modo en que lo son otros conocimientos *(mathémata)*» (Platón, *Carta VII* 341c).

La Carta VII de Platón

Aquellos que defienden la necesidad de hacer una «nueva interpretación» de Platón (cf. Reale, 1987) basada en la valoración de las llamadas «doctrinas no escritas» (Gaiser, 1963; Kramer, 1982), consideran que dichos textos platónicos son el «autotestimonio» más evidente (junto al *Fedro,* 276b-278e) y –por lo que hace al contenido– una de las pruebas más importantes de la bondad del nuevo paradigma hermenéutico propuesto.

Y sin embargo el pasaje en cuestión de la *Carta VII,* ya desde la letra misma, dice algo distinto y más radical que el puro y simple argumento de la preeminencia de la expresión oral sobre la expresión escrita, ciertamente presente en Platón.

Platón, en efecto, no se limitará a acusar allí a Dionisio y a otros como él de su pretensión de escribir sobre una verdad última y por tanto de carácter esotérico. De hecho, basta darse cuenta del hecho –si aceptamos esta obra como auténtica; algo ya generalmente admitido (Stenzel 1921)– de que Platón, en los límites prescritos por su su propia experiencia del *lógos,* pone esa condena *por escrito,* según la objeción clásica de siempre.

Lo que Platón hace es más bien enfrentarse con quienes han considerado como definible y predicable –según las formas del *lógos* apofántico– aquello que no es ni definible ni predicable (o sea, que no es *retón*), convertiendo así en objeto de un discurso concerniente al saber (entendiendo por tal una estructura epistémica de *mathémata,* o sea de cosas que se pueden aprender) algo que no puede ser jamás objeto de tal discurrir, dado que se trata aquí de un *máthema* absolutamente *sui generis,* esto es: de algo que no puede incluirse en ninguno de los géneros en los que se articulan los otros conocimientos.

«Si yo –dice Platón– hubiera creído que podían expresarse tales cosas satisfactoriamente, con destino al vulgo, por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por

escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad, sacando así a la luz y en beneficio de todos la naturaleza *(tèn physin)* de las cosas?» (ibid. 341d).

Y, al contrario, dicho peculiarísimo *máthema* no es discutible en los modos y en las formas en que lo han hecho Dionisio y los demás; y mucho menos puede ser puesto por escrito, como han prentendido hacer ellos.

Por eso, al haber disertado sobre esta *naturaleza* –no susceptible de participación ni de apropiación– del mismo modo que cabe hacer sobre cualquier *máthema* discutible y participable, «es imposible» que Dionisio y los otros tales «hayan comprendido nada de este *prâgma*» (ibid. 341c).

Es significativo que el *máthema* no susceptible de aprendizaje <por tanto, un «mathema» no *máthema*>, discusión o participación –como lo son en cambio los otros *mathémata*– sea definido por Platón con la palabra *prâgma,* es decir: aquello con lo que nos las habemos siempre, aquello de lo que provienen y a lo que se dirigen todas nuestras prácticas, desde las más elementales a las más complejas. Ello implica que en ningún caso podemos sustraer del «hacer», dado que –para los mortales esencialmente dotados de lenguaje– todo, incluidos los comportamientos más desinteresadamente contemplativos, no son sino formas de *práxis*. Se trata pues de un *prâgma* cuya *naturaleza* es presupuesto de todo hacer y de todo decir, sin ser –a pesar de ello, y por ello– de ningún modo «decible como las otras enseñanzas».

Y sin embargo, contra aquellos que han osado y osan discutir y escribir acerca de ese *prâgma* sin haber entendido nada, Platón afirma que «existe un discurso verdadero *(lógos alethés)*» (ibid. 342a) utilizado ya por él en el pasado, y que ahora se ve de algún modo obligado a volver a proponer.

Especialmente digno de destacarse es el hecho de que Platón, de modo totalmente explícito, no quiera remitirse a ningún argumento de tipo mistérico-iniciático, ni secundar ningún supersticioso culto a lo indecible.

Él no se ha expresado así. Platón no dice: dado que el *prâgma* que nos interesa más de cerca no es definible ni capturable por la estructura de «definición-predicación» propia del *lógos,* y puesto que no se puede hacer ciencia *(epistéme)* de él, no queda sino ejercitarnos para estar preparados para acoger la mística *visión*, fruto de una «divina contemplación *(epópteia)*», en el vértice de los distintos grados de un algún discurso iniciático. Ni tampoco ha dicho algo así como: por las irrefutables razones expuestas, o sea por necesidad, es imposible decir nada, dado que «nuestra tarea», eso que más nos interesa (el *prâgma*), es absolutamente Inefable. Ninguna fuga mística,

ningún culto de lo indecible por lo indecible se da por tanto aquí.

Al salvar así «nuestra tarea» tanto de la total incomunicabilidad como del falso esoterismo de los pseudomagos, pseudoadivinos y divulgadores de misterios, tan extendidos en su tiempo, Platón se da perfecta cuenta de que sólo es posible tratar de tener experiencia de esa «cosa» a través del *lógos,* pero de un *lógos* «contrario» *(enantíos)*» al de Dionisio y los otros tales. Pero, ¿en qué sentido sería «contrario»? No simplemente en el sentido de una mera contraposición al *lógos de Dionisio –del estilo sofístico o erístico del anti-légein–,* porque ello significaría permanecer sobre el mismo terreno *abstracto* del propio Dionisio, y de los sofistas. El *lógos* «verdadero», en cambio, es «contrario» por ser *concreto;* y por eso es enfrentado a esa práctica del habla cuyo símbolo y ejemplo es Dionisio, una práctica que, según se desprende directamente de las palabras platónicas, es *abstracta* en cuanto que aisla, separa y absolutiza la «vía» que tiende a «sacar a la luz» la *naturaleza* de lo ente, en la persuasión de que ese camino puede ser perfectamente des-velado y hecho visible en virtud de un similar decir desvelante (*légein-aletheúein:* un «decir verdad» en cuanto «ser verdad»).

Sólo que de este modo cualquier investigación estaría subrepticiamente lastrada por el prejuicio subyacente de que habría algo así como una estructura teleológica, la cual anticipa como ente perfectamente desvelable *(alethôs òn)* –y *verdadero* en la medida en que haya sido desvelado– eso que en ella (entendida como búsqueda e investigación) alcanzará su fin (en el sentido de meta, *télos* y conjunto de fines).

Platón sustituirá sin embargo esta perspectiva teleológica y ontoteológica –en cuanto fundada en una previa reducción de la verdad a *idea,* entendida como perfecta evidencia de la visión– por la experiencia de una luz inasible y –paradójicamente– invisible. Según sus palabras: «después de larga convivencia con el problema *(prâgma)* y después de haberse familiarizado con él, surge de repente *(exaíphnes),* como la luz que salta de la chispa, la verdad en el alma y ella misma se va alimentando de sí misma *(autò heautò… tréphei)*.» (ibid. 341c-d).

Por otra parte, Platón muestra cómo el otro tipo de investigación –esa de la que es ejemplo Dionisio– está necesariamente abocada, en su abstracción, a su propio fracaso. Al alma, en efecto, le interesa el ente *(òn)* en cuanto *tò dè tí,* es decir *esta* irreductible y concreta *singularidad,* pero: «mientras que el alma trata de conocer esta *concreta quididad (tí)* y no «el que algo sea tal o

cual» [su cualidad: *tò poión ti*], cada uno de los cuatro elementos citados [los elementos del conocimiento] presentan al alma tanto por la palabra *(lógoi)* como en los hechos (*érga* [¡no *prâgma*!]) aquello justamente que ella no busca (ibid. 343c)». <trad. –muy modificada– de M. Toranzo, *Cartas*. I.E.P. Madrid 1970, p. 90; sería contraproducente verter aquí, como hace Toranzo, *tò dè tí* por «esencia»>.

Cuando, a pesar de la tarea *(prâgma)* que interesa al alma, la investigación esté guiada por el prejuicio teleológico del «hacer que algo sea verdad» *(aletheúein)* –entendiendo por tal un «sacar a la luz»– así como por la persuasión de que lo ente en cuanto ente, en su irreductible *naturaleza*, puede ser *mostrado* como simple *cosa* visible, entonces el alma estará necesariamente destinada a permanecer insatisfecha y su investigación se verá irremediablemente frustrada, pues siempre acabará encontrándose precisamente con «aquello justamente que ella no busca», y cuyo resultado no puede ser otro que el escepticismo.

Por lo demás, es claro que ese proceder no podría tener otro resultado desde el momento en que, como sostiene Platón, lo único «ente» que puede ser *llevado a la luz* y cuya *naturaleza* puede ser exhibida a los ojos de todos es sólo lo ente en cuanto «tal o cual» *(tò poión ti)*», y no el puro y simple *tí:* el *quid* <justamente, el *quid* de la cuestión>. La manifestación o expresión de lo «verdaderamente ente» *(alethôs òn)* es pues algo *distinto* a lo «verdaderamente ente» en cuanto tal ente. Por tanto, el «discurso verdadero» –ese *lógos* que Platón se considera capaz de proponer, por haberlo experimentado– tiene como primera función la denuncia de toda práctica de investigación –en cuanto *negatividad* que surge del propio proceder de ésta– caracterizada por la estructura proairética y teleológica indicada; la denuncia pues de toda práctica que esté dominada por una concepción idolátricamente omnidesveladora y fanerocéntrica (o videocéntrica) de la verdad como *aletheia*. Por contra, el decir de Platón es un decir que es capaz de concentrarse en «esta tarea misma *(prâgma toûto)*» y de comprometerse con y en ella, sin presuponerla como algo ya dado ni practicar con ella como si se tratara de un mero objeto que se pudiera aprender «y aprehender» *(mathema)* como todos los demás ni, mucho menos, saber como algo existente que habría de hacerse forzosamente presente *(paron)*.

Por otra parte, éste es un decir que no se agota en absoluto en una narración mitopoiética ni en una práctica mistérica, dado que tal decir o hablar, al saber

–*socráticamente*– que es imposible saber que <al fin> se sabe, sabe también que la pura *inquisición* en torno a la «tarea» *(prâgma)* es siempre algo ineludible y recurrente, sin dejar a la vez de reconocer que la estructura apofántico-predicativa del *lógos* (en cuanto *légein ti katà tinós*) es necesaria e insuperable, al menos mientras los mortales sigamos siéndolo y estemos por tanto condenados a usar el lenguaje.

¿En qué sentido existe entonces, se pregunta Platón, un *lógos verdadero* enfrentado al de Dionisio y los otros? La estructura ordinaria del *lógos,* según la formalización de Aristóteles en los escritos lógicos del *Organon,* contrapone y distingue el decir que une (x = y), como afirmación, del decir que separa (x _ y), como negación; mas lo hace de manera tal, sin embargo, que estos dos distintos juicios (afirmativo y negativo) puedan ser recogidos en una forma superior del decir: el silogismo, el cual podría ser expresado en la fórmula (x = y) = (x _ y). Tal silogismo empero, así expresado, no deja de ser un juicio unitivo que, en cuanto tal, se contrapone y expulsa al correlativo juicio por separación: (x = y) ≠ (x = y). De modo que una síntesis superior podría venir expresada por la fórmula:

$$[(x=y) = (x\neq y)] = [(x=y) \neq (x\neq y)].$$

Sólo que esta fórmula sigue estando caracterizada todavía por el signo «=», repitiéndose así la fórmula básica (x=y), propia únicamente del juicio afirmativo, y por ende unitivo; una fórmula pues que, en cuanto tal, excluye necesariamente su correlato: el juicio negativo que separa. Y si prosiguiéramos con nuestra fórmula, procederíamos sin duda al infinito. Ahora bien, ¿qué es lo que este inevitable *regressus ad indefinitum* da a ver? Da a ver, sobre todo, el hecho de que el decir no consigue nunca decirse a sí mismo ni hacerse nunca contenido de sí mismo: da a ver que el habla no es autorreferencial.

La formalización aristotélica del lenguaje que lleva a este resultado presupone la reflexión sobre el *lógos* iniciada por Platón en el *Crátilo* y perfeccionada en el *Sofista,* diálogo donde sitúa en el *lógos* entendido como juicio –y no en el nombre aislado o en el verbo independiente– el lugar originario de la *identidad* (estamos de nuevo en la cuestión de partida); una identidad, sin embargo, que no es jamás una inmediata tautología: «Cada uno de estos géneros es distinto a los otros dos e idéntico respecto a sí mismo»

(autò d'heautôi tautón)» (Platón, *Sofista,* 254d).

En estas palabras del *Sofista* –en las que se detuviera Martin Heidegger (Heidegger, 1957)– se dice que el ser idéntico respecto de sí mismo presupone siempre un desdoblamiento de sí consigo. Si todo decir es esencialmente *predicación,* es decir, lugar apofántico en el que algo es dicho de algo distinto *(légein tí katà tinós),* la misma posición originaria del principio de identidad A=A implica que A, en cuanto que aparece como predicado (*prae-dicatum,* es decir dedicado a otra cosa) necesariamente es *otro* respecto a A en cuanto que aparece como sujeto, en el sentido de que originariamente estaría presupuesto: A=A, allí donde sujeto y predicado no son distintos y diversos en cuanto A y B (o «x» e «y», como en el ejemplo anterior), sino precisamente en su pura identidad.

Esto comporta necesariamente que la identidad reside únicamente en la no identidad: no-A = A. La identidad es posible sólo si se presupone su propia no-identidad. Y de este modo se vuelve al círculo descrito anteriormente.

Lo idéntico unifica en cuanto que distingue, lo distinto distingue en cuanto que unifica en la identidad, la cual, a su vez, es tal en cuanto distingue.

Frente a ello, quien intente evitar el carácter vicioso y no virtuoso de dicho círculo bloqueando originariamente la identidad, afirmará que es a la «A-que-es-A» a la que conviene ser A, no siendo esta última A sino el ser A de la propia «A-que-es-A». Y ello se podría expresar en la fórmula: (A=A) = (A=A) (Severino, 1981). Pero también en este caso la A=A que aparece como predicado no es la A=A que aparece como sujeto y esto presupone, por tanto, implícitamente que (A=A) = (A≠A).

En este punto, la reiterada y reiterable intención de bloquear de nuevo la identidad como pura identidad de sí consigo, comportaría que: [(A=A) = (A≠A)] = [(A=A) ≠ (A≠A). Sólo que [(A=A) ≠ (A≠A)] –en cuanto que aparece como predicado– no es igual que [(A=A) = (A≠A)] –en cuanto que aparece como sujeto–. Y así seguiríamos de nuevo al infinito, sin que la identidad consiga verdaderamente *permanecer,* prescindir de la no identidad.

Y bien, el *discurso verdadero* de Platón tiene su morada *(éthos)* precisamente en este esfuerzo por evitar la caída –y habría que ver si lo consigue hasta el final– en la alternativa entre esta vana reduplicación al infinito, por un lado, y la absoluta prohibición de decir «y de hablar» por otro.

Según Platón, pensar la *mismidad* de lo idéntico –algo que presupone la

diversidad en lo idéntico mismo– y de lo distinto

–algo que presupone la identidad, a fin de que lo distinto pueda plantearse como distinto– evitando el vano *progressus ad infinitum* que el carácter vicioso de dicho círculo comportaría, significa necesariamente pensar *concretamente* [ver «cómo crecen de consuno»] esa mancomunidad a la vez *(háma)* de lo idéntico (que en su propio interior se diferencia) y de lo distinto (que no subsistiría si prescindiera de lo idéntico); y ello, no sobre la base no de un *dialégesthai* o *antilégesthai,* es decir: no a base de una contraposición mutua en la que se excluyeran el uno del otro, sino en el sentido de su *symbállesthai,* es decir: separándose en el plano del *símbolo (symbolon).*

Seriedad del «Parménides» platónico

Recordemos que Platón nos decía que su «discurso verdadero» era algo que él ya había propuesto. Pero, ¿dónde?

En primer lugar, en el *Parménides,* siempre que no se entienda este diálogo ni como un simple *divertissement* metafísico (Taylor, 1949) ni como una «colosal broma» (G. Calogero, 1984) ni como un cúmulo de «extravagancias lógicas» (U. von Wilamowitz-Möllendorf, 1959-1962), sino como uno de los vértices de la especulación occidental y cuya muy seria conclusión está expuesta en estos términos: «Digámoslo entonces, y también que, según parece, tanto que haya un Uno como que no lo haya, él y los Otros, con respecto a sí mismos y en sus relaciones mutuas, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen.» (Platón, *Parménides*, 166c; tr. esp., p. 145 s.).

Dado que forma parte de la naturaleza misma del *lógos* mortal el hecho de que si la diferencia requiere la identidad para decirse, ésta a su vez –según se ha mostrado– requiere necesariamente su propia contradicción, entonces lo que, para Platón, se debe decir –¿no será éste el núcleo del «discurso verdadero» mencionado en la *Carta VII*? – es la concreción de un decir que consiga ser verdaderamente al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista su mismo contra-decir (Vitiello, 1992). Una dicción/contradicción, pues, de conjunto y *de consuno*, que no hipostatiza lo primero ni contrapone el uno al otro (el decir y su contra-dicción), reconociendo así plenamente la imposibilidad de captar y presuponer como *presente* la identidad de lo

idéntico cuando se intente prescindir del hecho de que éste aparecerá siempre como un *uno* con apariencia de *dos*, o sea de un «dos» que será siempre la díada de aquel «uno» que no se da nunca, que justamente *no está* «ahí» nunca.

Por otra parte, el hecho de que el decir no pueda jamás decir justamente eso que tiene intención de decir, o sea: el *esto concreto* (diciendo en cambio siempre *otra cosa distinta*), muestra la impotencia constitutiva del *lógos,* pero también su maravillosa (*deinón* en todas las acepciones, incluidas las sofócleas antes citadas) potencia.

En efecto, si el *lógos* no fuese hasta tal punto impotente, no existiría ningún decir, ni existiríamos tampoco los mortales.

En efecto, si el decir pudiese expresar perfectamente la irreductible singularidad de lo existente en cuanto tal no habría ya decir, no habría ya *lógos, sino que estaríamos en presencia de la cosa misma,* sin más; y el hombre, como *zôon lógon échon,* no sería entonces un ser pensante e inquisitivo, sino una *cosa más entre otras cosas*, faltándole así (tanto en acto como en potencia) todas las cosas, dado que sólo el que posee el lenguaje como lenguaje, es decir el *zôon lógon échon,* puede nombrar las cosas, mientras que las cosas privadas de lenguaje no nombran nada y por tanto, para ellas, no existe absolutamente ninguna otra cosa, ninguna cosa en absoluto, si es cierto que: «Ninguna cosa haya donde la palabra falla»: un verso del poeta Stefan George que aparece en el canto *Das Wort* y que será comentando con agudeza por Martin Heidegger (Heidegger, 1959).

Por otra parte, el hecho de que el decir diga siempre otra cosa distinta al *esto concreto (tí)* de la cosa nombrada por él, ¿no es acaso algo que sucede al hablar y en el hablar y decir, sin ser a su vez posible más que allí?

Y a ello se debe precisamente, según Platón, el hecho de que la *verdad* que él pretende utilizar contra Dionisio de Siracusa y sus seguidores sea siempre un *lógos* y nada más que *lógos*.

Escuchemos, entonces, de nuevo a Platón: «Hay en todos los seres tres elementos necesarios para que se produzca el conocimiento; el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que colocar en quinto lugar al objeto en sí, cognoscible y real. El primer elemento es el nombre *(ónoma),* el segundo la definición *(lógos),* el tercero la imagen *(eídolon),* el cuarto el conocimiento *(epistéme)*» (*Carta VII*, 342a-b).

Respecto de los dos primeros, Platón retoma la consideración sobre el

lenguaje enunciada por primera vez en el *Crátilo* (véase 430a-431b) y fundamentada después en el *Sofista* (261e-263e), y a la que ya hemos aludido: los simples nombres *(onómata)* son de algún modo «indicaciones en torno a la esencia de las cosas», pero siguen siendo expresiones significantes de la voz que, a su vez, están privadas de significado, privadas de referencia a una acción cualquiera (por lo que hace a la esencia de tal acción) o a un estado cualquiera de cosas, situándose así más acá del ser y del no ser, más acá de lo verdadero y de lo falso, hasta que los nombres se unan a los verbos en el discurso *(lógos)* que, sólo en virtud de esta síntesis, puede asumir un valor apofántico, o sea: atribuir el ser a lo que sea y el no ser a lo que no sea; con esta sujeción a lo verdadero y a lo falso sale pues a la luz una verdadera *definición* de lo antes meramente indicado por un cierto nombre.

El «tercero», el *eídolon,* es la figura dibujada, y susceptible de ser borrada, para representar visualmente el ente.

Respecto de todas estas formas de *representación*, dice Platón, lo *ente* así nombrado-definido-dibujado, no queda de ningún modo modificado ni alterado porque él es algo «distinto» a todas ellas (ibid., 342 c).

En el «cuarto», Platón sitúa juntos: *epistéme, noûs* y *dóxa* verdadera. Todos ellos pueden ser considerados como «uno» en la medida en que se ubican en las profundidades del alma, aun cuando, de entre ellos, el más «próximo» al «quinto» sea el *noûs* –por ser del mismo tipo que aquél y conforme a él–, mientras que *epistéme* y *doxa* «se alejan más de él» (ibid. 342d).

Platón no quiere en absoluto rechazar ni enmendar ninguno de estos momentos –imprescindibles en todo conocimiento–; tanto es así que comienza diciendo que, de este modo y con estos procedimientos, «por necesidad» *(anánke)*» se da ciencia *(epistéme)* de lo ente, de cualquier ente: desde las figuras geométricas al bien, a lo bello o a lo justo, desde cualquier cuerpos –ya sea natural o artefacto– hasta las acciones y las pasiones y todo cuanto habita en el alma. Y añade: «Porque si en todas estas cosas no se llegan a captar de alguna manera los cuatro elementos, nunca se podrá conseguir una participación perfecta del quinto» (ibid. 342e).

Y sin embargo, como hemos anticipado, los cuatro indican, delimitan, definen o captan siempre *otra cosa* respecto a este puro *tí* de lo ente del cual ellos son conocimiento. La razón de ello es bien precisa: no alcanzan el *tí* «a causa de la impotencia de los discursos (*dià tò tôn logôn asthenès*» (ibid. 343a).

Ahora bien, esa imposibilidad no estriba únicamente en la impotencia del discurso escrito –al cual aludirá Platón inmediatamente después y en segundo lugar–, sino en la impotencia del *lógos* en cuanto *lógos*– y, por tanto, también del discurso escrito que, siendo imagen rígida del *lógos* de la pura voz *(phoné)* fija y hace posteriormente más insalvable su lejanía de la *naturaleza* del puro *tí,* de ese *quid* inaccesible en el que lo ente *es* en cuanto ente: ésta es una impotencia, insistimos, constitutiva y necesaria.

Por otra parte, más de una vez afirma Platón explícitamente que para tener una ciencia completa del «quinto» (luego del quinto puede haber *epistéme,* aunque se trate de una «ciencia» *sui generis*) es necesario pasar a través de los cuatro. Y así, repasando una y otra vez su propia argumentación (pues insiste en que: «hay que entender bien una vez más lo que he dicho»), Platón fija su atención en un hecho sobre el que el propio Aristóteles nos invitará posteriormente a reflexionar. Si la pretensión de la ciencia –de la que Platón ha articulado los momentos necesarios– es llegar de este modo a un conocimiento fundado, estable y evidente, o sea: a un conocimiento que sea verdaderamente *epistéme* o archisaber capaz de por sí de «estar en pie» (de *epì* y *hístemi*) sin estar por tanto expuesto a oscilaciones o derivaciones de todo tipo, si tal es la pretensión, digo, en realidad el resultado es totalmente opuesto a ella.

Los nombres, en efecto, «no poseen fijeza alguna»; el *lógos,* en su síntesis de nombre y verbo, «no posee nada sólidamente estable *(medén bébaios bébaion)*». Y en suma: «de cada uno de los cuatro, de mil modos se podrá mostrar que ninguno de ellos posee evidencia alguna» (ibid.), de modo que «cada uno de los cuatro muestra siempre *(aeì)* muestra lo dicho y demostrado por ellos como cosa fácil de refutar» (343c).

Es totalmente paradójico, por tanto, el resultado de aquella investigación de lo «verdaderamente ente» que estaba dominada por la confianza en las posibilidades omnidesveladoras del *lógos* a la luz de la estructura proairética, teleológica y fanerocéntrica a él unida. Una investigación –tan llena de prejuicios– es lo que se propone como la mayor ventaja para los hombres, en cuanto que promete darnos la imagen de un mundo cierto y estable; y sin embargo, representa, bien al contrario, un mundo dominado por la precariedad y por una total inestabilidad.

Dicha investigación estaba dirigida –segura de conseguir su propósito– a la construcción de una conciencia fundamentada y evidente. Pero ahora vemos

cómo se precipita en la imparable decadencia de los signos, «llenando a cada hombre de aporías y de una oscuridad total» (ibid.).

Sigue diciendo Platón: «Y cuando después de muchos esfuerzos se han hecho poner en relación unos con otros cada uno de los distintos elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a críticas benévolas, en las que no hay mala intención al hacer preguntas ni respuestas, surge de repente la intelección y comprensión de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana» (Ibid. 344b).

Hay que destacar que Platón no dice en absoluto que a través del máximo esfuerzo se alcance el «quinto», precisamente porque el «quinto» no se puede alcanzar en su abismal, irreductible, simplísima y singular *naturaleza*; de otro modo recaeríamos en el *éthos* cognoscitivo y productivo del siracusano Dionisio y de tantos como él.

Platón habla en todo caso de «manejarlos todos, subiendo y bajando del uno al otro» (ibid. 343e), según un interminable movimiento *(kínesis)* ascendente/descendente y descendente/ascendente. Y después habla del llamear instantáneo *(to exaíphnes)* de la sabiduría *(phrónesis)* y del intelecto *(noûs)* –en el límite máximo de las capacidades humanas–: un acontecimiento que puede ocurrir en el alma que posea de por sí una «buena naturaleza» (ibid., 343e), pero sólo después de que aquélla se haya ejercitado asiduamente y a lo largo de «mucho tiempo» *(chrónoi pólloi)* en los «cuatro», mezclando y volviendo a mezclar unos con otros, tal y como se hace en el mortero.

Ese instantáneo surgimiento de la inteligencia y de la sabiduría abre inesperadamente la inaudita ocasión de encontrarse en el borde extremo del abismo infinito de la *physis,* suspendidos así sobre la única estabilidad que *puede* ser verdadera: no ciertamente la estabilidad aparente –aunque innegable– de los llamados «principios primeros y fundamentales», de las «causas», del *lógos* y del saber, incontrovertibles sólo por estar fundados en aquel principio que Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica* y en el *De interpretatione* codificará como «el principio más firme de todos», es decir: el *principio de no contradicción*.

Únicamente el abismo de aquella luminosísima tiniebla *(léthe)* –absolutamente invisible, innombrable, imposeíble, indiscutible y que está más acá y a la vez más allá de lo verdadero y de lo falso, del ser y del no ser– es

en efecto inamovible, sin ser susceptible de oscilaciones, ni poder ser negado ni desmentido, ni convertido en algo falso, ni tomado equivocadamente por lo que no es. He aquí por qué Platón afirma que sólo en el «quinto» puede darse «ciencia acabada» *(téleos epistéme).*

Platón, por otra parte, precisa que este invisible e indecible «iluminarse» no es algo que esté más allá del tiempo-*chrónos,* aunque desde luego no sea el *instante* de su resplandor meramente un momento de *chronos,* ni algo en absoluto reductible a uno de los momentos de la cadena crono-lógica. Con todo, su imprevisible acaecer sólo puede irrumpir necesariamente en el despliegue del tiempo-*chronos* (tiene necesidad de «tanto tiempo», dice literalmente el texto). En otros términos, no es «cosa» abstractamente separable del tiempo, y sin embargo «no está en ningún tiempo» (*Parménides*, 155c). El *exaíphnes* «está» claramente en «este *átopon*» <literalmente: «algo absurdo»; etimológicamente: «lo fuera de lugar»>, como dice explícitamente Platón en el *Parménides*, o sea: en un *quando* sin lugar y sin tiempo, formando así un absurdo y anormal «intermedio» *–metaxy,* otro término difícilmente expresable, y difícilmente traducible–; formando pues un «entre»: entre el movimiento y *al mismo tiempo* el «estacionamiento» (*stásis* <término casi imposible de traducir: no es un reposo «estático», sino un «habérselas consigo» presto a mostrar lo que uno «da de sí»: *stásis* es estar de pie en tensión, listo para echar a andar; también se llama así a la parada del autobús, y a un «levantamiento» o insurrección>). El *exaíphnes* es en suma «algo» que no es propiamente datable «en ningún tiempo» *(èn chronôi oudenì oùsa)* (*Parmenides,* 156d-e). Y si tal «instante subitáneo» es el «lugar» y el «tiempo» de ese Decir que no tiene ni tiempo ni lugar (Vitiello, 1992), se verá aún más claramente por qué el abismo de su acaecer no puede ser *objeto* de ningún decir, aunque Platón admita que se pueda, de algún modo, corresponder (co-responder) a él a través de un «*lógos* verdadero» que sí sería un decir, pero no en el sentido del privilegio excluyente y absolutizador del *lógos* no contradictorio –en el sentido de aquel «principio de no contradicción» fundamentado y formulado de una vez para siempre por Aristóteles–. Y no es un decir basado en tan aristotélico principio por la sencilla razón de que este otro «decir o hablar» es, al tiempo y a la vez, originariamente y bajo el mismo respecto, «contradictorio». Contradictorio, de acuerdo con los requisitos de aquel *lógos* que consiga hacer de su forma su propio contenido, esto es, de un decir(se) que al decir(se) contradiga su

propio decir(se), y que al contradecir(se) (se) diga lo que (se) tiene que decir.

Está claro que si este es el «discurso verdadero» invocado por Platón, operará en éste, ante todo como *exigencia,* pero como una exigencia planteada al mismo tiempo como *necesidad,* dado que el *éthos* de esta exigencia –la cual se impone en primer lugar, por ello, justamente como una exigencia *ética*– ha resultado ser la única salida concreta (en todos los sentidos del término) de la vacua alternativa entre una absoluta prohibición de decir y hablar, por un lado, y el fallido modelo (fallido, por las razones clarísimamente expuestas por el mismo Platón) de un decir y escribir representado por la figura de Dionisio y por un cierto modo de hacer filosofía al cual Platón se opone firmemente y que, sin embargo, originará –a través de la obstinación de una cierta hermenéutica de la tradición platónico-aristotélica– la Lógica dominante del pensamiento occidental.

La ciencia socrática acabada

La afirmación platónica, según la cual sólo en el inalcanzable «quinto» –que, por otra parte es, para la lógica ordinaria, algo absurdo e imposible *(átopon)*– se puede tener «ciencia acabada», ¿comporta, quizá, el hecho de que quien se dedique al ejercicio de los cuatro –por poseer ya una «buena naturaleza»– tendrá en cierto modo la posibilidad de negar su destino mortal y de hurtarse por tanto a la condena resultante de la argucia prometeica, divinizándose? En absoluto. Es precisamente el invisible resplandor del «quinto» lo que lleva a perfección un conocimiento que es y sigue siendo irreductiblemente *finito*.

Por el contrario, aquel que aisla y absolutiza el complejo de los cuatro elementos prescindiendo del «quinto» posee un conocimiento incompleto y siempre imperfecto, engañándose con la supuesta omnipotencia de su propia investigación y con su capacidad «ilustrada» de actuar a plena luz y así contemplar con ojo divino lo ente en cuanto ente, el *alethôs òn,* sin darse siquiera cuenta de su naufragio en la incertidumbre y en la inestabilidad de todos las cosas, expuesto a la deriva de los signos.

El contacto –imposible– con el «quinto» por parte de quien, teniendo «buena naturaleza», haya –asidua y pacientemente, a solas o junto a otros– mezclado, disfrutado y elaborado «por arriba y por abajo» los cuatro– no

conduce a la *visión* de nada ni al contacto con nada, dado que el abismo de la *physis* –en el que se desfonda toda *arché* entendida como causa, origen y «principio del que» derivan las cosas– es «algo» que no se puede en absoluto ver, tocar ni representar.

Es más bien en el *acto* y al instante *(exaíphnes),* en esa «subitaneidad» que de manera imprevisible destruye la cerrada totalidad de los cuatro, donde el conocimiento experimenta la imposibilidad de trascender su constitutiva finitud. Y es precisamente en el perenne inicio *(arché)* de la excedencia del «quinto», en ese «hueco fuera de lugar», donde el movimiento *(kínesis)* en que consiste «nuestra tarea» puede –a través de los cuatro– ex-sistir y renovarse perpetuamente.

Si Platón habla del continuo «manejarlos todos, subiendo y bajando del uno al otro» (ibid. 343e) hasta acceder al instante del inalcanzable «quinto», ello significa que, una vez suspendidos en el borde del abismo (si así se puede decir), es necesario un *contragolpe* que vuelva a poner en movimiento la investigación, mediante el ejercicio de los cuatro.

Por tanto, por un lado, la experiencia de «nuestra tarea» *(prâgma),* propuesta así por Platón, no es en absoluto abstracta negación del *lógos,* sino experiencia del lenguaje, del Decir en cuanto tal: no la experiencia unilateral del decir no-contradictorio que, como tal, de manera abstracta excluye y rechaza de él su contra-dicción, sino experiencia de un Decir que sea concretamente en sí mismo y *en uno* su propia contra-dicción.

Por otro lado, en el texto de Platón, y todavía en el ámbito del *Parménides,* lo que más directamente nos interesa, aquello de lo que provienen y a lo que se dirigen todas nuestras prácticas, desde la más elemental a la más compleja (nuestra «tarea» en suma) es concebido como un movimiento *sui generis* no contrapuesto a la quietud *(stásis):* un movimiento que, al acaecer al y en el *instante* –una «subitaneidad» que es también el lugar no-lugar y el tiempo no-tiempo del decir y del hablar– es cambio que nunca cambia, continuo paso que no pasa, movimiento inmóvil.

Y es precisamente en este ser *esto concreto* donde «nuestra tarea» consigue *estar* maravillosamente *segura* y firme, como el «*atremés êtor* <corazón sin temblor> de la redonda Verdad» del Poema de Parménides (Fr.1, v. 29).

Sócrates y la llamada de lo divino

La pretendida acusación de *asebeia* dirigida a Sócrates tenía que ver a lo sumo, como ya se ha dicho, con la falta de reconocimiento del «culto público» practicado en Atenas en aquel tiempo, pero no con la introducción de nuevos y distintos dioses o con un culto público alternativo (Gadamer, 1988), dado que Sócrates, según el testimonio de Platón, consideraba que una invisible y pre-potente vida divina *(daimónion)* cuya voz no podía dejar de escuchar, todo lo abrazaba, lo invadía y gobernaba. Por añadidura, según dice Platón en la *Apología de Sócrates*, la sistemática refutación de la abstracta pretensión, por parte de los atenienses, de conocer y poseer la Verdad y el Bien era entendida y ejercitada por Sócrates como un servicio divino en nombre de Apolo.

Pero divino *(theîon)* era para Sócrates no sólo aquello que le había llamado a la sabiduría *(sophía)* e impulsado a practicar su actividad de educador, sino también aquello de lo que extrae su fuerza lo más duradero que hay entre los hombres y en la totalidad de las ciudades y las naciones.

Ernesto Grassi considera que, según la interpretación platónica, el hecho de que Sócrates no rechazase beber la cicuta habría sido una suerte de primera «legitimación de la onto-teología posterior» (Grassi, 1992, 41): una experiencia de lo divino y de la muerte pues, opuesta a la cantada, por ejemplo, por Eurípides, el poeta trágico del siglo V a.C.

Cuando en el debate filosófico actual se habla de *onto-teo-logía* es de obligada referencia la interpretación heideggeriana –elaborada a partir de los años treinta y culminante en los *Beiträge zur Philosophie* (Heidegger, 1989)– del «primer inicio» del pensamiento filosófico griego como identidad de meta-física y teología, en el sentido de onto-teo-logía. Desde tal perspectiva, divulgada de forma clara (incluso con alguna simplificación) por W. Beierwaltes (Beierwaltes, 1972) resulta que, si la filosofía nace como pregunta por el *arché pantôn,* o sea por el Inicio de todas las cosas, tal Inicio –luego de la reducción platónica de la verdad como *idea* (es decir, como perfecta y última evidencia de la *visión*)– será pensado en general como Principio y Fundamento primero y último y, más precisamente, como Sumo Ente: unitario e indivisible, independiente, incondicionado, inmóvil e inmutable.

De ello se derivarían onto-teo-lógicamente, para todo el pensamiento occidental, las siguientes consecuencias: a) el Inicio *(arché)* de la totalidad de los entes habría quedado reducido él mismo a ente y, por tanto, no pensado

en cuanto tal Inicio, sino como algo que *no es* sencillamente ente sometido a nacimiento, siendo en cambio Ente Primero que da a todos los entes comienzo; b) la inaccesible e incondicionada apertura del *acaecer* de todo lo que acaece habría quedado reducida a *fundamento* objetivo y determinado (y por ello, a una suerte de abstracta hipostatización de algo *acaecido*); c) la constitutiva excedencia (cosa absolutamente distinta a la «trascendencia») de lo divino habría quedado falsificada o eliminada, con la consiguiente restricción abstracta del campo del pensar a la indecidible alternativa entre pura trascendencia o total inmanencia.

Pues bien, de seguir hoy esa interpretación, según la cual Occidente habría olvidado radicalmente eso que Heidegger llama –con un término intraducible– *Ereignis* (algo así como «acaecimiento propicio»), habríamos de concluir que sólo si se recuperara el carácter incondicionado de esa inasible «propiciación» *(Er-eignung)* que nos plantea exigencias al interpelarnos (tal es el doble sentido del término alemán *Anspruch:* «exigencia» y a la vez «*dictum* dirigido a…») sería posible que el pensamiento –ahora, cuando según Heidegger estamos llegando al extremo último de ese «peligro» desplegado a lo largo de una tradición marcada y guiada por el prejuicio del «primer inicio»: el griego– se abriera a «otro inicio». Un Inicio que –como en el caso del «quinto» elemento platónico, susceptible de ser entrevisto sólo mediante el juego y elaboración de los otros cuatro– podría ser quizá experimentado si se volviera a emprender aquel camino que partía de la convicción de la originaria incertidumbre; camino, por lo demás, del que la filosofía postsocrática se habría desviado al discurrir por una vía entendida como única y absoluta: la vía onto-teo-lógica.

Y sin embargo, como sostiene Grassi, no es ni mucho menos cosa probada que la experiencia socrática de lo divino haya sido una anticipación de la onto-teo-logía, como tampoco lo es desde luego que la reflexión filosófica griega y postsocrática sobre lo divino pueda ser esencialmente reconducida –y reducida– a los esquemas más bien rígidos de la interpretación heideggeriana (en muchos aspectos, también ella guiada por prejuicios) en clave ontoteológica, según trataremos sintéticamente de probar en lo que sigue, y como conclusión de este ensayo.

Ante todo, cabe decir que el sentido socrático de lo divino refleja plenamente la experiencia atribuida por Aristóteles al presocrático Anaximandro (510/9 -547/6 a. C) y a sus discípulos de la escuela de Mileto

(Kahn, 1985; Babut, 1972), según la cual lo divino, en cuanto *ápeiron* (lo infinito e indeterminado): «parece abrazar todas las cosas y gobernarlas todas *(periéchein hapánta kaì pánta kybernan)*» (*Física*, III, 203b, 11-12).

Para los antiguos y sabios «maestros de verdad» (no convertidos aún en filósofos), lo divino es por tanto algo ilimitado *(ápeiron)* que lo abraza todo y que en todo penetra, gobernándolo y comprehendiéndolo. No sólo envolvería, así, todas las cosas sino que, al mismo tiempo, comprehendería todo lo por él envuelto, sin dejarse capturar por la cerrada finitud de las cosas ni limitarse a ser aquello que posteriormente –en el lenguaje de la filosofía madura– será definido como *trascendental*. Y eso: «comprehender gobernando», es justamente el significado del verbo griego *periéchein*.

Ello quiere decir pues que lo divino, necesariamente y en cuanto tal, no se reduce a ser simplemente el origen *del que* se separarían las cosas finitas y *al que*, al final, retornarían (en ese sentido se ha interpretado normalmente el fragmento 1 de Anaximandro (Diels-Kranz, 1951-1952:I; Colli, 1977-1980:II). El *ápeiron* no es el *cháos* «del que» surgirían los *kósmoi,* dado que todo cuanto definimos como finito –y por ende, cada uno de los innumerables *kósmoi*– no constituye sino un pliegue del divino *ápeiron,* que desde siempre y para siempre hace emerger y sumergirse todas las cosas sin que él, en cambio, en cuanto tal *ápeiron,* «haya lugar» (recuérdese lo dicho del *exaíphnes* como *átopon:* «fuera de lugar»).

En su comprehensión omniabarcante, que es también un abrazar y a la vez un estar siempre excluido no ya de cualquier abrazo, sino de cualquier cosa abrazada, el divino *ápeiron* es en todo caso, podría decirse, el límite de todo límite. Pero, al mismo tiempo, el *ápeiron* no es el «no-límite en cuanto tal», o sea lo Otro del límite –pues entonces se trataría de nuevo, y contradictoriamente, de algo limitado, como explicará muy bien Hegel (Hegel, 1907:895)–; y tampoco puede ser concebido como principio trascendental o como el fundamento objetivo de todo límite.

Dicho divino *ápeiron,* entonces, no se identifica propiamente con el dios que es «día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre» (fragmento 67 de Heráclito: Diels-Kranz, 1951-52:I; Colli, 1977-1980:III); un dios contrapuesto al de Hesíodo, el cual, según dice Heráclito, no veía en los opuestos sino su alternancia, de manera que el uno no era más que la negación de otro, no su *unidad*: «Maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, ya que son

una sola cosa» (Heráclito, Fr. 57). En términos del neoplatónico Plotino (203-270 ca. d.C.), podríamos añadir que el dios de Heráclito –donde el día es noche, el invierno verano, la guerra paz– es el «dios segundo» *(theós deúteros),* o sea la *physis* que lleva a unión lo Uno-Múltiple *(Hén-pollá).*

Sin embargo, el Dios plotiniano que es «Uno-Uno», ese dios que «ni piensa ni hay pensamiento de él» (Plotino, *Ennéada V*, 3, 13) –pues «el pensar *(noeîn)* se da cuando muchos elementos confluyen juntos en lo mismo y se tiene conciencia de esa completa unidad» (ibid. 13)– es absoluta Simplicidad y, en cuanto tal, «indecible *(arretòn)*» (ibid.): «más fuerte que eso que el lenguaje llama 'ente' *(òn)*… más fuerte que la palabra *(lógos),* que el pensamiento *(noûs),* que la percepción *(aísthesis)*» (ibid. V, 3, 14).

De este Dios que sería –simplicísimamente– «Uno» no hay por tanto, como ya había señalado Platón en la conclusión de la hipótesis I del *Parménides*: «nombre ni discurso ni ciencia ni sensación ni opinión» (Platón, *Parménides*, 142a). De él sólo puede decirse esto: que es Uno.

A este respecto, W. Beierwaltes (Beierwaltes, 1985) ha mostrado cómo las tres hipóstasis plotinianas corresponden a las primeras tres hipótesis del *Parménides* platónico: la tercera hipótesis platónica correspondería al «Alma» plotiniana entendida como «Uno-Múltiple»; la segunda, al *Noûs,* o sea al horizonte que es «Uno-Todo»; y la primera, al Uno en su incognoscible, absoluta y purísima simplicidad.

El *Parménides* platónico, como ya hemos señalado, es un diálogo decisivo, por un lado, para la posterior filosofía neoplatónica y en especial para Plotino, con quien concluye el ciclo de la gran especulación griega precristiana; y lo es, por otro lado, porque allí se afronta con la mayor radicalidad posible la cuestión crucial de la filosofía griega (y hasta, como nos hemos arriesgado a decir, de la filosofía en general): el problema de la unidad y de la díada, esto es de la identidad y de la diferencia, un problema que nosotros estamos investigando a partir de la articulación simbólica entre Sócrates *y* Platón, entre Sócrates-Platón, con vistas al problema de su pura y simple unidad.

Hay que decir que, respecto a los otros diálógos socráticos de Platón, normalmente abiertos por unas palabras introductorias de Sócrates (p.e. *Fedro, Timeo, Filebo, Critón, República, Lisias, Carmides* o *Ión*) o de un interlocutor directo *(Gorgias, Critias, Sofista y Menón)* (Niewöhner, 1971), el *Parménides* posee un exordio y una andadura totalmente especiales.

Inicialmente se presenta, en efecto, como la narración por parte de un cierto Céfalo de Clazómene de su viaje a Atenas para encontrar a un cierto Antifonte, el cual, a su vez, habría frecuentado a Pitodoro, íntimo amigo de Zenón (discípulo de Parménides), depositario del recuerdo de una memorable discusión, desarrollada en Atenas tiempo atrás, entre un jovencísimo Sócrates y el anciano Parménides, en presencia del propio Zenón, a propósito de la problemática del «Uno» y de lo «Otro del Uno». Por tanto, el diálogo es presentado como la versión tardía de un testimonio indirecto en la que vuelve a ser evocada una viva discusión (sucedida hace mucho tiempo) entre los maestros de Platón (esto es, entre Parménides y Sócrates).

Esta discusión se articula al principio –con Sócrates como protagonista– como un examen de la teoría platónica de las Ideas a la luz de las aporías concernientes, tanto a la relación entre las Ideas eternas y las cosas como a la naturaleza misma de la Idea en cuanto tal. Sigue a ese examen un complejo razonamiento, áridamente esquematizado por la crítica en las famosas «hipótesis», cuyo número ha sido debatido largamente (Migliori, 1990). En la argumentación, la función mayéutica y el papel de guía –portavoz del pensamiento de Platón– asumidos en otros diálogos por Sócrates, son ejercidos en cambio por el propio Parménides.

Ya hicimos anteriormente alusión a la conclusión general de la obra: «Digámoslo, entonces, y también que, según parece, tanto que haya un Uno como que no lo haya, él y los Otros, con respecto a sí mismos y en sus relaciones mutuas, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen.» (Platón, *Parménides,* 166c; tr. esp. p. 145). De este desconcertante final se sigue al menos lo siguiente: la naturaleza del Uno en cuanto Uno, es decir del ente puro y simple en cuanto tal, del singular *esto concreto,* jamás podrá ser desvelada –hecha visible como mero *objeto (obiectum)*– mediante un discurso determinado por el prejuicio de una estructura teleológica-fanerocéntrica del «decir y ser verdad» *(aletheúen)* entendido como «sacar a la luz».

De ello resulta inequívocamente entonces que del Uno relacionado simplemente consigo mismo (impropiamente llamado por nosotros «Uno-Uno») al Uno relacionado con lo otro de sí no se da ningún paso, no existe dialéctica posible.

En términos plotinianos, la cuestión se decidirá del siguiente modo: en cuanto Bien, el Uno no puede sino donarse a sí mismo como luz y fuente de

calor manifiesta y omnidifusa; así pues, el horizonte del Uno-Todo no puede ser sino el «vástago» del Uno al hacerse él mismo «Otro», es decir: «emanación» del incontenible y rebosante poder generador del Uno.

Y sin embargo, en tal caso, al Uno le pertenecería como *proprium* la negación: el alienarse y autonegarse como necesario y constitutivo *ex-sistere* de su *naturaleza* (Emo, 1989). Pero si así fuese, el verdadero Inicio sería entonces originaria autonegación o, en términos propiamente platónicos o neoplatónicos, la primera Díada. Y por otro lado, ¿qué *necesidad* tendría la absoluta simplicidad del Uno –no afectado por ninguna contrariedad ni negatividad, sin conocer movimiento ni *stásis,* sin pensar ni ser pensado: «solo y solitario» *(mónon kaì heremón)*» (*Ennéada V*, 3, 10) por no faltarle nada– de salir de sí, deshaciendo su propia y perfecta simplicidad, para autonegarse y producir así el *Noûs* y la pluralidad de lo ente?

Por consiguiente, si *en el* inicio *(en arché)* se halla el «Uno-Bien» –que, por ser tal, no puede ser el «Uno-Uno-en-sí-mismo» (Levi, 1953)– ello significa que en el principio está siempre la Díada, sin que *más allá* de ella no haya nada. Nada, salvo el Uno, ese «Uno» que no es, ni está en parte alguna, y que, como ya había dicho Platón en la llamada «primera hipótesis» del *Parménides*, ni tiene partes ni es un todo, ni está en sí ni en otro distinto a sí, no está ni en movimimiento ni en reposo, no es ni idéntico ni distinto (y ello, ni respecto de sí mismo ni respecto de los demás), ni está en el tiempo ni es eterno (en el sentido de un eterno presente).

El Uno divino de Plotino, confrontado con el dios de Aristóteles

Además de remitirse al *Parménides* platónico, la consideración plotiniana del Uno en cuanto Bien vuelve en ciertos aspectos a tomar e interpretar la reflexión sobre «dios» contenida en el parágrafo 7 del libro *Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles, aun cuando la definición aristotélica: «pensamiento del pensamiento» *(noésis noéseos)* le resulte a Plotino inadecuada en comparación con lo «divino» plotiniano, entendido como «Uno-Uno»:

«Al ser Uno –y uno consigo mismo– no tiene necesidad de pensarse a sí mismo. Más aún, no se debería ni siquiera decir que es uno consigo mismo, si queremos preservar su unidad; deberíamos eliminar el pensar… es decir, el pensamiento de sí y de las demás cosas… Por eso no debemos llamarlo

Bien.» (Plotino, *Ennéada* VI, 9, 6).

Y sin embargo, inmediatamente después admite Plotino que ese Uno que está más allá del Bien *(hyperágathon)* «le está presente *(parón)* a quien lo haya tocado *(thigeîn).*» (*Ennéada VI*, 9, 7, 4).

Esta esencial referencia al «haber tocado» *(thigeîn)* –y no en cambio al ver o contemplar en el sentido fanerocéntrico o videocéntrico–, entendido como única posibilidad de tener experiencia del Dios-Uno, nos lleva por una parte al corazón de la filosofía-teología de Aristóteles, mientras por otra –sinérgicamente, en cierto modo– vuelve a llevarnos a la doctrina de la *Carta VII* y del *Parménides* de Platón (Cacciari, 1992; tr. en Duque –comp.– 1993, 139-150).

Desde luego hay que referirse a este respecto, por lo pronto, al aristotélico *thingánon kaì noôn*» (*Metafísica,* 1072b, 21): allí donde se realiza aquella «vida *(diagogé)* divina» de la que el mortal no está en absoluto excluido, pero de la que sólo puede gozar en algunos instantes (ibid., 1072b, 15). Aquí se trata ciertamente de un acaecer «divino» inconmensurable con el tiempo-*chrónos* (Cacciari, 1986), es decir: con el tiempo definido por Aristóteles en el libro IV de la *Fisica* como: «número del movimiento según el antes y el después» (Aristóteles, *Física*, IV, 219b, 1-2). Se trataría pues de un acaecimiento que escapa a la crono-logía, a pesar de no estar completamente separado ni ser por entero distinto de él: algo que nos vuelve a conducir, por ende, al «instante» *(exaíphnes)* platónico del *Parménides* (Vitiello, 1992).

En el pasaje antes citado de la *Metafísica,* es un acaecimiento semejante el que señala los instantes en los que al mortal le está permitido vivir en la misma feliz condición en la que Dios vive eternamente, condición suprema descrita por Aristóteles no como un *theoreîn* –o sea, como visión y contemplación–, sino como un tocar e intuir *(thingánein kai noeîn),* cuya primera expresión alude a ese «tocar» que, antes incluso de ser atribuido al intelecto *(noûs)* y a la correspondiente experiencia de lo verdadero como *alethés,* caracteriza a la percepción *(aísthesis)* en su conjunto, comenzando por la llamada experiencia sensible (Colli, 1982, 52 y 605-606).

Por tanto, y desde esta perspectiva, no cabe encontrar en el pensamiento de Aristóteles –al menos en su punto cimero– primado alguno de la *visión* y por ende de la *idea* (de acuerdo con la interpretación ontoteológica). Para empezar, ver –del tipo que fuere, según señala ya Plotino– presupone y confirma en todo caso una irreductible dualidad entre el que ve y la cosa

vista. Pero más extremadamente significativo y digno de nota es el hecho de que el punto álgido de la experiencia llamada (según las interpretaciones más canónicas y «ortodoxas» del texto aristotélico) «suprasensible» y «meta-física» sea descrito con un lenguaje propio de la llamada experiencia «sensible».

Nos encontramos aquí ante un paradójico y altamente valioso juego en el que se intercambian los sentidos <dicho sea en todos los sentidos>, que no hace por demás sino revelar ya de antemano el carácter abstracto –un verdadero sinsentido– de la posterior contraposición usual entre lo sensible y lo suprasensible desde el momento en que en Aristóteles, por un lado, es evidente que la percepción *(aísthesis)* no consiste verdaderamente en un *contacto* inmediato –dado que ella presupone en todo caso un ser y un estar a distancia de lo percibido–, mientras que, por otro lado, se dice que sólo en el llamado ámbito suprasensible tiene lugar aquel «tocar», presupuesto tanto en la percepción *(aísthesis)* como en la actividad del intelecto *(noûs).*

En este punto es necesario precisar que la *aísthesis* aristotélica no se reduce en absoluto a la mera sensibilidad, si es cierto que el ser en acto *(enérgeia)* del alma en potencia es el mismo y puro *theoreîn* (Aristóteles, *De anima,* II, 417b) y que ésta comporta, como intermedio entre la parte «irracional» y la parte «racional» del alma, la *phantasía,* la cual implica necesariamente una cierta forma de inteligencia y participa por tanto esencialmente de la naturaleza del *noûs* y del *lógos*.

El propio Plotino llevará a plena ratificación este punto, al declarar que «lo estético (*aisthetikón* <sensible>) posee ya una cierta naturaleza crítica» (Plotino , *Ennéada* IV, 3, 23). La percepción no es en absoluto, por tanto, el lugar de la pura inmediatez, sino una compleja actividad mediadora entre expresión y representación: presupone un contacto –el divino «tocar»– pero no es ni puede ser jamás el lugar en que se daría ese inmediato «contacto».

Es más, aun la propia experiencia del desvelarse de lo verdadero (entendido como *tò alethés*) –según ha observado G. Colli (1982, 605-606)– es definida por Aristóteles (en *Metafísica* _ 10; 1051b24) con la fórmula *thigeîn kaì phánai*: literalmente, «*haber tocado* y decir» (o bien, como sugiere el propio Colli: «decir que se ha tocado», puesto que *thigeîn* es el infinitivo aoristo –con valor puntual– del verbo *thingáno:* «tocar»), mientras que, en el paso antes citado de *Metafísica Lambda*, Aristóteles usará el verbo en infinitivo presente *(thingánein),* dando así –oscuro– nombre a ese Inicio *(arché)*

inefable e invisible de toda percepción (y que por ende no es un «producto» de ella, ni tampoco un acaecer perceptivo): el Inicio igualmente de todo ejercicio intelectual y de toda expresión.

El «contacto» divino es por tanto Inicio *(arché)* de todo acto de expresión, el cual, por su parte, no puede coincidir con aquél (se ha «alejado», como si dijéramos, de él) por haberse hecho de algún modo Otro –distinto de su, y del, Inicio– aunque no deje de ser un «Otro» que es en todo caso el Mismo (pues *el* Inicio es también *su* inicio). Ello significa que todo inicio reside en todo caso en la diferencia misma del Inicio (en esa Diferencia que *es* el Inicio), es decir: en la diferencia *de lo* que es divinamente «Otro» (y no en una diferencia *procedente* de –o causada por– lo divinamente Otro). Tal es la abismática *naturaleza* de «eso» que consiste en ser siempre lo Mismo, inalcanzable. Y con esto nos vemos abocados de nuevo a la cuestión crucial.

Si queremos utilizar términos más actuales, podríamos decir que Dios es siempre *esta* presencia y, a la vez, es lo absolutamente Otro de *esta* concreta presencia: una presencia fuera y más allá de la cual, sin embargo, literalmente no existe nunca *nada,* absolutamente nada.

El Principio aristotélico como Sustancia separada

Que lo divino es lo irreductiblemente Otro lo había dicho ya Aristóteles en el libro *Lambda* de la *Metafísica:* «Así pues, es evidente que hay una sustancia *(ousía)* eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles.» (1073a, 4-5). Pero, ¿en qué sentido se halla esta Sustancia –por Principio, dios– «separada de las cosas sensibles»? Desde luego, no lo está en el posterior sentido cristiano-escolástico (según Heidegger, ontoteológico) del Sumo Ente Trascendente, sino en el de que su propia *naturaleza no* es la naturaleza de ninguna de las cosas en cuanto perceptibles.

Por otra parte, sin embargo, todo lo ente –incluyendo en ello las nociones puramente inteligibles– aparece necesariamente en primer lugar como «percibido» (sin entender en absoluto el percibir, según ya se ha dicho, en el sentido restringido de la experiencia meramente sensible). Pero si todo lo ente aparece sólo en cuanto que es, de algún modo, percibido, ello implica necesariamente que más allá de lo perceptible no existe nada; nada, salvo la pura y separada Sustancia en cuanto tal.

Así pues, todo cuanto aparece es accesible a través de la percepción *(aísthesis)* (que en el alma mantiene mútiples relaciones con las distintas «facultades» de ésta). Y sin embargo, ni el originario «tocar» ni la divina Sustancia aristotélica son en absoluto perceptibles.

Una aclaración obligada: en el exordio del libro *Lambda* de la Metafísica entiende Aristóteles la sustancia *(ousía)* de tres modos: 1) «sustancia sensible eterna»; 2) «sustancia sensible corruptible»; 3) «sustancia inmóvil *(akinetós)*» (cf. 1069a, 30-33). Aun si comparamos estos pasajes con los paralelos del libro VIII de la *Física* está fuera de toda duda que lo divino pertenece a la tercera definición, es decir: a la Sustancia «inmóvil», la cual «no posee ningún principio en común con las demás» (1069b, 1). La Sustancia divina no es un «principio común» ni tampoco un principio trascendental, ni menos una *cosa* «perceptible» (ya sea corruptible o eterna); y precisamente por eso está perfectamente «separada» de todo.

En la *Física,* y hablando a propósito de lo divino como «primer motor inmóvil y eterno», Aristóteles se expresa en estos términos: «Es claro, entonces, que aunque algunos no movidos principios *(archaì)* de movimiento se generen y corrompan muchas veces y que muchas cosas que se mueven a sí mismas puedan perecer para ser sucedidas por otras, o sea al mover una vez un principio no movido a tal móvil y otra vez otro principio a tal otro móvil, tiene que haber sin embargo algo que comprehenda *(periéchei)* a todos ellos y que, separado y distinto de cada uno de ellos, sea la causa del ser y del no ser de lo demás, así como del cambio continuo. Él sería la causa del movimiento de esas cosas y de que ésas lo sean de otras» (*Física,* VIII, 258b, 32-259a, 6).

Sería verosímil pues que los motores o principios no movidos fueran innumerables; los principios automotores aparecen, desaparecen, se acercan y alejan; y sin embargo, por necesidad, todo ello presupone siempre y en todas partes un Principio Primero que es Uno y que «lo abraza todo *(periéchei)*» precisamente de igual modo que lo hacía el divino *ápeiron* de Anaximandro –el mismo «ser» que, como *daímon,* inspirara todos los comportamientos y las acciones de Sócrates–. Un Principio o Inicio que sin embargo, para Aristóteles, está también *pará*: «fuera», más allá, excluido *en* cada cosa (no excluido *de* cada cosa). Y justamente en este sentido es él «sustancia separada», según la acepción metafísica ya citada.

De ello se sigue que, en cuanto Uno comprehensivo, el Inicio entendido

como Primer Motor –aunque aristotélicamente hablando deba *estar* «siempre en acto»– es algo que se realiza *en el acto* y como acto *(enérgeia)* simple y unitario, aun cuando el lenguaje y el intelecto, discursivos, sólo sepan hablar y razonar siguiendo la dualidad motor/movido. En realidad, sin embargo, y como dice Aristóteles: «Hay por lo tanto una misma actualidad *(enérgeia)* para ambos, así como existe el mismo intervalo del uno al dos que del dos al uno o entre lo que asciende… y lo que desciende… aunque su concepto *(lógos)* no sea el mismo.» (*Física*, III, 202a, 18-20).

Por tanto, el Acto divino no se despliega realmente como una serie de actos múltiples y en número infinito (digamos, como: 1 + 1 + 1 + n), dado que *una* es siempre la inmóvil *enérgeia,* motriz de un movimiento *(kínesis)* eterno que es infinito y se da «en un tiempo infinito» (*Física*, VIII, 267b,25).

Ahora bien, si la Sustancia divina es Acto *(enérgeia)* y a la vez *ousía* «separada» cabría entonces objetar que su planteamiento es aquí propio de un ser finito (dado que para Aristóteles es lo infinito algo inactual e indeterminable), sin poder ser jamás, por ende, *ápeiron*.

Es evidente que para Aristóteles «nada finito *(peperasménon)* puede mover nada durante un tiempo infinito *(ápeiron chrónon).*» (ibid., 266a, 12-13), mientras que de Dios, en cuanto Primer motor, se dice que debe mover «durante un tiempo infinito». Lo que sucede es que Dios, en cuanto Sustancia y Acto, se da como algo perfectamente *finito* <acabado> en sí mismo; pero en cuanto supremo Principio de movimiento, debe necesariamente mover durante un tiempo infinito, algo de todo punto imposible para lo finito.

¿Querrá esto decir quizá que la pura naturaleza de Dios es «finita/infinita»? Pero entonces habría que pensar esa pareja de términos en el sentido ya anteriormente explicitado de la *coimplicación* o *copertenencia* (inclusión y exclusión a la vez del uno en el otro). Habría que evitar pues la caída en ese sentido consistente en un absoluto y recíproco excluirse, propio del principio de no contradicción –como si dijéramos que lo finito, en cuanto tal (o sea: como si tuviera consistencia propia), estribaría en *no ser* lo infinito (estando absolutamente separado de él), y lo infinito, en cuanto tal, en *no ser* lo finito (trascendiéndolo pues *simpliciter*).

Más bien podríamos decir que la «finitud/infinitud» de la naturaleza divina estaría «fuera de lugar» –para el decir y el hablar–: *más acá* de la formulación lógico-ontológica del propio principio de no contradicción. Recuérdese que, como el mismo Aristóteles sostiene explícitamente, la *arché* del *lógos* no

pertenece al *lógos* mismo, en cuanto que es un principio divino, más aún es el Principio divino.

El dios aristotélico, por tanto, precisamente en cuanto tal, vendría a ser el imposible Absurdo *(átopon)* de esta originaria *contradictio contradictionis* (Vitiello, 1992); y en este sentido habría que interpretar la necesidad de que mueva eternamente y por tiempo infinito, aunque al mismo tiempo aparezca como finito <o sea, acabado y cabal en su propio fin> e inmóvil.

Por otra parte, si queremos situar nuevamente la cuestión en el plano historiográfico cabe observar igualmente que casi todas las interpretaciones del pensamiento aristotélico se han basado en la pregunta de cómo Dios –en tanto que Primer Principio eterno– pueda mover, siendo inmóvil.

Una de las respuestas más acreditadas se apoya en el *Comentario* de Alejandro de Afrodisia (II-III s. d. C.), que pone el acento en el hecho de que Dios «mueve como mueve lo deseado» y no ciertamente como algo que mueve y es a su vez movido. La Sustancia inmutable movería pues, aun siendo inmóvil, en cuanto «objeto de deseo», o bien en cuanto «pensado» ¿Qué significa esto?

Y si tenemos ahora en cuenta la recepción del pensamiento de Aristóteles en la Modernidad, podremos pasar –un gran paso hacia delante– a la obra del fundador del gran idealismo alemán: Hegel. En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* Hegel interpreta el punto decisivo de la articulación del pensamiento aristotélico en estos términos: «‘Mueve aquello que es apetecido y pensado; pero él mismo permanece inmóvil y lo originario de ambas cosas es uno y lo mismo’. Tal es la finalidad, cuyo contenido es el mismo apetecer y el mismo pensar; un fin así se llama lo bello o lo bueno… ‘Ahora bien, lo apetecemos más porque aparece así, que aparece así porque lo apetecemos.’ Pues, de otro modo, sería establecido simplemente por medio de la actividad; en realidad, se establece independientemente, como una esencia objetiva por medio de la cual se despiertan nuestras apetencias. ‘Pero el verdadero principio es, aquí, el pensamiento’… Y el concepto demuestra que el ‘para quién’ forma también parte de lo inmóvil» (Hegel, 1833, III, B <tr. Roces; II, 263 s>).

Hegel saca pues a la luz que lo deseado-pensado, eso que orienta como «el para quién» *(tò hoù éneka)* a todas las cosas, no es, en primer lugar, producto de la actividad de desear y pensar. Ello significa que lo Divino Primero no puede ser algo puesto por el deseo o el pensamiento, siendo al contrario el

infranqueable Presupuesto de todo deseo y de todo pensamiento.

Es de destacar también el hecho de que Hegel afirme que el ser inmóvil de la sustancia divina sea algo «demostrado por el concepto», en el sentido de que son el *lógos* y el intelecto *(noûs)* los que conciben e interpretan como «primer motor *inmóvil*» aquel Inicio *(arché)* que, por sí mismo, no es «cosa» lógica, pero tampoco –ni mucho menos– «irracional», sino que está *más acá de* la diferenciación misma entre racional e irracional.

«Todas las cosas son, en cierto modo, movidas por lo divino que hay en nosotros… El principio *(arché)* del *lógos* no pertenece a la esfera del *lógos,* sino que es algo más fuerte <a saber:>… dios mismo.» (*Etica a Eudemo;* VII , 1242a, 26-28), afirma Aristóteles en un fragmento ya citado anteriormente.

Por ello cabe afirmar, por una parte, que el divino Principio de todas las cosas es totalmente Otro –distinto de ellas, y del decir y hablar– en el sentido de que no pertenece al lógos ni es un mero objeto o concepto inteligible, ni tampoco un producto de la actividad desiderativa-pensante. Pero, por otra parte, lo divino «está en nosotros»; y sólo por estar «en nosotros» aparecen las cosas como móviles, cambiantes y mudables.

En efecto, en la *Física* aristotélica –un libro que no debiera ser infravalorado (Jaeger, 1923) ni considerado como muestra de un horizonte parcial, limitado y subordinado en relación con las consideraciones metafísicas del pensamiento aristotélico (para una certera crítica contra ese prejuicio, ver Heidegger, 1967)– se llega a dios como Primer Motor a partir de la evidencia fenomenológica de que el universo en movimiento tiene un principio *(aítion)* que da cuenta de él, ya que, en la indagación de las causas de los movimientos, es imposible proceder al infinito. Por ello es necesario detenerse en una causa primera, es decir en un primer motor que, por las razones antes mencionadas, debe ser inmóvil. A continuación, Aristóteles asimila este principio lógico al Bien supremo entendido como Uno y absoluto, en el sentido de la enseñanza que ya Platón había atribuido, a su vez, a Sócrates. Pero al mismo tiempo, el Uno inmóvil alcanzado en el razonamiento no puede ser algo abstractamente separado y aislado de lo que se mueve, porque de otro modo nada en absoluto se movería.

Este Uno, que en los escritos físicos aparece como «primer motor inmóvil y eterno», es pensado en la *Metafísica* como primer objeto de deseo y de pensamiento. En cuanto «amado», en cuanto objeto de deseo, Aristóteles admite que este Uno «mueve también aun prescindiendo del raciocinio» (o

sea, aunque las cosas no tengan «conciencia» de su orientación al Uno), mientras que el intelecto (*noûs*), al contrario, «no mueve sin el deseo».

Desde este punto de vista, por tanto, el *Amor dei* sería impulso, *conatus,* pasión antes que contemplación y reflexión, pero no en el sentido de que facultad desiderativa e intelecto sean entidades presentes a sí y separadas, sino en el sentido de que, respecto de Dios, la inteligencia es también una forma de deseo y de pasión que, por ello, no *ama* al divino Principio como siéste fuera un mero objeto inteligible, sino que lo ama y desea como siendo una abismal *naturaleza* inalcanzable e indecible; en este perenne desear aflora así, palulatinamente, una viviente *imagen* de la Sustancia divina, mientras que ésta, en sí misma, o sea: en cuanto lo «inimaginable» a partir de lo cual toda imagen es imagen, subsiste perfectamente «separada» *(kechorisméne).*

Por tanto, como ya se ha anticipado, el divino Principio, en cuanto perfectamente «distinto» es absolutamente Otro, distinto a cualquier sustancia: Pero al mismo tiempo, en cuanto principio primero del movimiento, deberá «aunarse» también en todo caso con la cosa movida, ya que, como sostiene Aristóteles en la *Física,* sin la indisoluble continuidad *(synécheia)* entre moviente y movido no habría movimiento alguno, ni mucho menos existiría entonces tampoco, podríamos añadir, aquel movimiento que, como había escrito Platón en la *Carta VII,* «es connatural a nuestra tarea *(prâgma toûto)*» .

Pero si *esta* es «nuestra tarea», nosotros somos entonces, aunque sea por un instante, lo *mismo* que Dios en cuanto «viviente eterno nobilísimo» (*Metafísica,* XII, 1072b, 29) (cf. Volpi, 1991) y a la vez *distintos* de él, en cuanto que somos *imagen* y sólo imagen de dicha vida divina.

Y sin embargo, en la medida en que la imagen no puede ser en absoluto separada de aquello de lo que es imagen –de otro modo no sería ya una imagen sino la Cosa misma en cuanto tal– somos también diferentes de nosotros mismos, en la medida en que estamos «comprehendidos y gobernados» por aquello divino que, desde los primeros sabios de Mileto, según testimonia el propio Aristóteles, ha sido pensado como un «comprehender y gobernarlo todo» *(periéchein hápanta kaì pánta kybernân)* (*Física,* III, 203b, 11-12).

He aquí pues un Dios-Uno cuyo ser, al comienzo de la filosofía griega, no se deja encerrar ni agotar en definiciones en calve ontoteológica, y cuya

naturaleza huye de la vacua y abstracta alternancia excluyente entre trascendencia e inmanencia, esa alternancia en la que tan a menudo se ha quedado enredado el pensamiento occidental. Precisamente al estar «en nosotros», como dice Aristóteles, aquel dios que bajo forma de *daímon* continuamente hablaba a Sócrates es Otro, está «fuera» *(pará)* de los límites de lo acaecido, siendo absolutamente inasible e indeterminable por lo que hace a evento alguno: fuera de lugar, se retrae precisamente allí donde *es tocado/toca*.

Resulta pues ahora que aquel nexo crucial y paradójico que habíamos comenzado a entrever cuando planteábamos la cuestión de la relación entre Sócrates *y* Platón y por el que después indagamos al preguntarnos por su forma lógica (es decir, perteneciente a la estructura necesaria del *lógos* apofántico-predicativo) en el modo de la relación entre identidad (que, por serlo, presupone siempre una diferencia) y diferencia (que, por serlo, no puede dejar de presuponer la identidad) es, en el fondo, el mismo nexo que –en el trasfondo de la problemática precristiana de la «vida divina» de la que somos imagen– nos concierne a cada uno de nosotros, seres vivientes, idénticos y a la vez distintos de nosotros mismos (Emo, 1992). Y ese nexo es, además, nuestra más íntima *tarea*.

Por ello, también nosotros, como Sócrates, sin antes saber bien *cómo actuar,* queremos desde siempre entender quiénes somos, queremos investigar porque queremos saber qué es lo que somos, queremos saber qué saber podremos sacar de esta búsqueda. Un tal «saber que no sabemos» y saber que no podremos saber –según el ejemplo socrático, jamás desechado en el fondo por la tradición filosófica occidental, que lo custodia como su más íntima dimensión *ética*– nos muestra en primer lugar que la filosofía no se puede reducir ni a simple forma de erudición cultural (como ya denunciara Heráclito en los Fr. 40 y 120 (Diels-Kranz, 1951-52: I) ni a mero ejercicio historiográfico-hermenéutico, ni tampoco a pura y simple *theoría*. Sería menester tener esto siempre presente, ya que en ello está en juego «nuestra tarea *(prâgma toûto)*», según sabían muy bien Platón, tal como se manifiesta desde Sócrates, y Sócrates, tal como se manifiesta desde Platón.

Venecia, 28 de noviembre de 1993.

Bibliografía

Textos clásicos de referencia

Sobre los presocráticos

H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1903.
H. DIELS y W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 3 vols., Berlín, 1951-1952.
G. COLLI, *La sapienza greca,* vols. I-III, Milán, 1977.

Ediciones españolas

VV. AA., *Los filósofos presocráticos,* 3 vols., Madrid, Gredos, 1978-1980.
—, *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos,* Madrid, Alianza, 1988.
A. GARCÍA CALVO, *Lecturas presocráticas I,* Madrid, Lucina, 1981
—, *Razón Común. Lecturas presocráticas II,* Madrid, Lucina, 1985.
F. MARTÍNEZ MARZOA ha traducido buena parte de los fragmentos presocráticos en su *Historia de la filosofía,* vol. I, Madrid, Istmo, Fundamentos, 1973.

Sobre los sofistas

J. P. DUMONT, *Les Sophistes. Fragments et témoignages,* París, 1969.
M. UNTERSTEINER, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti,* 4 vols., Florencia, 1967.

Fuentes y testimonios relativos a la enseñanza socrática y a las llamadas «escuelas socráticas»

G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae,* 4 vols., Roma-Nápoles, 1983-1985.

Diálogos y textos platónicos utilizados

Apologia Socratis, en *Platonis Opera, recognovit, brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet,* tomus I, tetralogía I, Oxford.
Phaedo, en *Platonis Opera…,* tetralogía I, Oxford.
Cratylus, en *Platonis Opera…,* tetralogía II, Oxford.
Sophista, en *Platonis Opera…,* tetralogía II, Oxford.
Parmenides, en *Platonis Opera…,* tomus II, tetralogía III, Oxford.
Meno, en *Platonis Opera…,* tomus III, tetralogía VI, Oxford.
Protagoras, en *Platonis Opera…,* tomus III, tetralogía VI, Oxford.
Respublica, en *Platonis Opera…,* tomus IV, tetralogía VIII, Oxford.
Epistulae VII, en *Platonis Opera…,* tomus V, tetralogía IX, Oxford.

Dichos textos están también disponibles en la mejor edición francesa

Oeuvres complètes, 14 vols., París, 1920-1964 (con un léxico filosófico a cargo de E. Des Places).

Edición española de los textos de Platón

Diálógos, 7 vols., Madrid, Gredos, 1981-1992 (del *Parménides* hay excelente traducción de G. Rodríguez de Echandía, Madrid, Alianza, 1987).

Sobre los textos aristotélicos utilizados

Metaphysics [1924], texto revisado con introducción y comentarios de W. D. Ross, 2 vols., Oxford, 1953.
V. GARCÍA YEBRA, *Metafísica de Aristóteles,* edición trilingüe, Madrid, 1970 (existe una nueva versión española de la *Metafísica* de Aristóteles traducida por Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1994)
Physics [1936], texto revisado con introducción y comentarios de W. D. Ross, Oxford, 1950 (ed. cast.: *Física,* trad. de G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995).
De Anima, con introducción y comentarios, Oxford, 1961 (ed. cast.: *Acerca*

del alma, trad. de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1978). Véase también *De l'âme,* texto establecido por A. Jannone, traducción y notas de E. Barbotin, París, 1966.

Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione, ed. a cargo de L. Minio Paluello, Oxford, 1949 (ed. cast.: *Tratados de Lógica I y II,* trad. de M. Candel San Martín, Madrid, Gredos, 1982, 1988).

The Ethics of Aristotle, ed. de J. Burnet, Londres, 1900 (ed. cast.: *Ética a Nicómaco,* trad. de M. Araujo y J. Marías, Madrid, CEC, ^{4}1985).

La Ética a Eudemo puede consultarse dentro de Aristóteles, *Obras,* Tr. de F. de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1964, pp. 1105-1170.

Sobre Plotino

Plotini Opera, ed. a cargo de P. Henry y H. R. Schwyzer, Editio maior, Oxford, 1951-1973 (ed. cast.: *Enéadas I y II* y *Enéadas III y IV,* trad. de Jesús Igae, Madrid, Gredos, 1982 y 1985).

Ensayos y estudios sobre los distintos temas tratados

Sobre el problemático nexo entre tradición, filosofía e historia de la filosofía

M. Cacciari, «Tradizione e rivelazione», *Il Centauro* 13-14 (1985), pp. 13-37.

G. Agamben, «Tradizione dell'immemorabile», *Il Centauro* 13-14 (1985), pp. 3-12.

F. Duque, *Los destinos de la Tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, Barcelona, 1989.

V. Vitiello, *Topología del moderno,* Génova, 1992.

Para una completa bibliografía socrática, actualizada hasta finales de los años ochenta, véase

A. Patzer, *An annoted bibliography,* Nueva York, 1988.

L. Navia y E. Kratz, *Socrates. An annoted bibliography,* Nueva York, 1988.

Sobre la llamada «cuestión socrática»

V. de MAGALHAES-VILHENA, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon,* París, 1952.
H. MAIER, *Socrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung,* Tubinga, 1913 (reed. Aalen, 1964).
E. DUPRÉEL, *La légende socratique et les sources de Platon,* Bruselas, 1922.
O. GIGON, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte,* Berna, 1947.
A. E. TAYLOR, *Socrates,* Londres, 1933.

Sobre la época y el ambiente histórico-cultural en que vivió Sócrates

B. G. NIEBUHR, *Ueber Xenophons Hellenika,* 1826.
W. NESTLE, «Sophokles und die Sophistik» y «Thukydides und die Sophistik», en *Griechischen Studien,* Stuttgart, 1948, pp. 195-225 y 321-373.
G. LUDWIG, *Thukydides als sophistischer Denker,* Fráncfort, 1952.
M. de CORTE, «Parménide et la Sophistique», en *Autour d'Aristote* (ensayos en honor de A. Mansion), Lovaina, 1955.
I. L. JARRET, *The Educational Theories of Sophists,* Nueva York, 1969.
A. LLANOS, *Los viejos sofistas y el humanismo,* Buenos Aires, 1969.
A. A. NASCIMENTO, «Areté sofistica, uma forma do Humanismo griego», *Euphrosyne* (1972), pp. 121-159.
A. LÓPEZ MARTÍN, «Los Sofistas. Del no-ser a la palabra», *Royal Anthropological Institute Newsletter* (1975), pp. 269-276.
E. Ch. WELSKOPF (ed.), *Hellenische Poleis. Krise Wandlung Wirkung,* 4 vols., especialmente vol. IV, Berlín, 1974.
S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico,* 3 vols., especialmente vol. I, Roma-Bari, 1966 (nueva ed. 1990).

Sobre los «discursos dobles» (díssoi lógoi)

M. UNTERSTEINER, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti* (ed. cit.; especialmente fascículo III: «Ragionamenti duplici»).
G. MARTANO, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico. I. Dai milesii ad*

Antifonte, Nápoles, 1972.

Sobre la fundamental diferencia entre memoria (mnéme) *y reminiscencia* (anámnesis) *en Platón*

G. PUGLIESE CARRATELLI, «Mnemosyne e l'Immortalità», en *Tra Cadmo e Orfeo,* Bolonia, 1990, pp. 379-390.

Sobre la importancia del symbolon *en la filosofía occidental*

G. F. CREUZER, *Symbolik und Mytologie der alten Völker, besonders der Griechen,* 4 vols., Leipzig-Darmstadt, 1819 (ver el adelanto programático de esta monumental obra en *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo,* intr. de F. Duque, Barcelona, 1991).
A. BAEUMLER, *Das mytische Weltalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums,* Múnich, 1965.
A. BAEUMLER y F. CREUZER, *J. J. Bachofen, Dal simbolo al mito,* trad. it., a cargo de F. Moretti, Milán, 1983.
M. CACCIARI, *L'angelo necessario,* Milán, 1986 (nueva ed. 1992) (ed. cast.: Madrid, 1986).
C. SINI, *Il simbolo e l'uomo,* Milán, 1991.

Sobre la interpretación nietzscheana del pensamiento griego

F. NIETZSCHE, «Sokrates und die griechische Tragoedie; Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; Die Geburt der Tragödie», en *Kritische Studienausgabe,* ed. G. Colli y M. Montinari. dtv, de Gruyter, Múnich, Berlín, Nueva York, I. 1988, 2ª ed.
(«Ed. cast.: La filosofía en la época trágica de los griegos y El origen de la tragedia», en la trad. de P. Simón, *Obras completas. I. Prestigio.* Buenos Aires 1970. Alianza Ed. (Madrid) viene editando las obras de Nietzsche en traducciones excelentes de A. Sánchez Pascual).

Sobre el decisivo paso de la cultura oral a la escrita en el mundo griego

R. KELLOG, «Oral Literature», *New Literary History* V, 1 (1973).
E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato,* Cambridge (Mass.), 1963 (ed. cast.: *Prefacio a Platón,* Madrid, 1994).
E. A. HAVELOCK, «Origins of Western Literacy», *Ontario Institute For Studies In Education (Monograph Series)* 14 (1976).
E. HAVELOCK y J. P. HERSHBELL (eds.), *Communication Arts in the Ancient World,* Nueva York, 1978.
M. DETIENNE y J. P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence-La mètis des Grecs,* París, 1974.
M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque,* París, 1967 (ed. cast.: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica,* Madrid, 1981).
C. SINI, *I segni dell'anima,* Roma-Bari, 1989.

Sobre la concepción griega de la verdad como alétheia

M. HEIDEGGER, «Alétheia», en *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, 1954 (ed. cast.: *Conferencias y artículos,* Barcelona, 1994).
—, *Vom Wesen der Wahrheit,* Fráncfort, 1943, nueva ed. ampliada en *Wegmarken,* Fráncfort, 1967 (ed. cast.: «De la esencia de la verdad» en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos,* Buenos Aires, 1984).
C. SINI, *Immagini di verità,* Milán, 1985.

Sobre el «círculo hermenéutico»

H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* [1960], Tubinga, 1972 (ed. cast.: *Verdad y Método,* Salamanca, 1984).
P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud,* París, 1965.
H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt,* Fráncfort, 1981.
C. SINI, *Kinesis. Saggio di interpretazione,* Milán, 1982.
V. VITIELLO, «Razionalità ermeneutica e topologia della storia», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia 91,* Roma-Bari, 1992, pp. 137-160.

Sobre el círculo de identidad y diferencia

M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz,* Pfullingen,1957 (ed. cast.: Barcelona, 1988).
W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz,* Fráncfort, 1980.
E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio,* Milán, 1992.
M. DONÀ, *Sull'assoluto,* Turín, 1992.
R. GASPAROTTI y C. SINI, «Lettera a Sini sulla metafisica e l'etica del pensare - Riflessioni sulla lettera di R. Gasparotti», *Paradosso* 3 (1993), pp. 127-142.

Para una radical valoración actual del éthos *socrático del sabio*

V. VITIELLO, *La palabra hendida,* Barcelona, 1990.
V. VITIELLO, «Éthos e Natura», *Paradosso 2* (1992), pp. 9-65.
C. SINI, *Etica della scrittura,* Milán, 1992.

Sobre el paso del lógos *a la lógica en el pensamiento griego antiguo*

E. HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik,* Tubinga, 1925.
W. KNEALE y M. KNEALE, *The Development of Logik,* Oxford, 1962 (ed. cast.: *El desarrollo de la lógica,* Madrid, 1980).
E. KERPP, *Der Ursprung der Logik bei den Griechen,* Gotinga, 1965.
G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought,* Cambridge, 1966.
G. CALOGERO, *Storia della logica antica. I. L'età arcaica,* Bari, 1967.
Ch. PERELMAN (ed.), *Dialectics - Dialectiques. Entretiens in Varna, sept. 1973,* La Haya, 1975.

Sobre la relación entre mythos *y* lógos

W. NESTLE, *Vom Mythos zum lógos* [1940], Stuttgart, 1975.
H. FOURNIER, *Les verbs de «dire» en Grec ancien,* París, 1946.
B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* [1948], Gotinga, 1975 (ed. cast.:

Las fuentes del pensamiento europeo, Madrid, 1965).
C. DIANO, *Studi e saggi di filosofia antica,* Padua, 1973.
G. COLLI, *La nascita della filosofia,* Milán, 1975 (ed. cast.: *El nacimiento de la filosofía,* Barcelona, 1977).
F. C. CORNFORD, *From Religion to Philosophy. A study in the origins of western speculation,* Brighton, 1980 (ed. cast.: *De la religión a la filosofía,* Barcelona 1984).
G. PUGLIESE CARRATELLI, *Tra Cadmo e Orfeo,* 1990.
R. GASPAROTTI, *Mito sapienza filosofia,* Treviso, 1992.

Sobre la importancia del mito de Prometeo en la cultura occidental

H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos,* Fráncfort, 1979.

Sobre la concepción general del conocimiento expresada en la Carta VII *de Platón*

E. HOWALD, *Die Briefe Platons,* Zúrich, 1923
J. STENZEL, «Ueber den Aufbau der Erkenntnis im VII. platonischen Brief.», *Jahresbericht Des Philologischen Vereins,* 1921.

Sobre la revalorización en el pensamiento platónico de la enseñanza oral sobre la escrita, propuesta por la «Escuela de Tubinga»

K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre,* Stuttgart, 1963.
AA. VV., *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie* (ed. de J. Wippern), Darmstadt, 1972.
H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia* (ed. de G. Reale), Milán, 1982.
H. KRÄMER, *Zum neuen Platon-Bild* (ed. it.: *La nuova immagine di Platone,* Nápoles, 1986).

G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone,* Milán, 1987.

Sobre las aporías de la expresión lógico-apofántica del principio de identidad

E. SEVERINO, «Introduzione y L'immediatezza dell'incontraddittorietà dell'essere», en *La struttura originaria,* nueva ed. ampliada, Milán, 1981, pp. 11-103 y 173 -208.
V. VITIELLO, *Topologia del moderno,* Genova, 1992 (parte III, pp. 225-323).

Sobre las tradicionales críticas negativas al Parménides platónico

U. VON WILAMOWITZ Y MÖLLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke* [1909]*,* 2 vols., Berlín, 1959-1962.
A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work,* Londres, 1949.
G. CALOGERO, «Plotino, Parmenide e il "Parmenide"», en *Scritti minori di filosofia antica,* Nápoles, 1984, pp. 409-423.

Para un comentario actualizado del diálogo a la luz de la revalorización de las «doctrinas no escritas» llevada a cabo por la «Escuela de Tübingen»

F. W. NIEWÖHNER, *Dialog und Dialektik in Platons Parmenides. Untersuchungen zur sogenannten platonischen Esoterik,* Meisenheim-Glan, 1971.
M. MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone,* Milán, 1990.

Para una reivindicación teorética del «Parménides» y sobre la naturaleza inefable del instante (exaíphnes)

G. COLLI, *Il «Parmenide» platonico (curso univ. 1949/50),* Pisa, 1950.
—, «Spegnersi di un mondo», en E. Colli (ed.), *La natura ama nascondersi,* Milán, 1988, pp. 299-329.
J. LORITE MENA, *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible,*

Bogotà, 1985.
W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte,* Fráncfort, 1985.
M. Cacciari, *Dell'inizio,* Milán, 1990 (espeialmente pp. 268-274).
V. Vitiello, «La "terza ipotesi"», en *Il «Parmenide» di Platone,* ed. de V. Vitiello, Nápoles, 1992, pp. 87-112.

Sobre el ser humano como zoôn lógon échon *y sobre la naturaleza del lenguaje*

M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, 1959 (ed. cast.: *De camino al habla,* Barcelona, 1987).
—, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit,* Fráncfort, 1976.
V. Vitiello, *Heidegger/Rilke: un incontro sul luogo del linguaggio* (hay traducción española del artículo en *La palabra hendida,* Barcelona, 1991, pp. 157-187).

Sobre Sócrates, los presocráticos y el «ser divino»

E. Caird, *The evolution of Theology in the Greek Philosophers,* Glasgow, 1894.
E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica,* Bari, 1932
E. Des Places, «La Théologie de Platon», *Revue des Etudes Grecques* (1946-1947), pp. 441 ss.
W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Stuttgart, 1953 (ed. cast.: *La teología de los primeros pensadores griegos,* México 1952).
AA. VV., *La notion de divin depuis Homère jusqu'à Platon. «Fondation Hardt»,* Vandoeuvres-Ginebra, 1955.
G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots «theos», «daimon» dans la littérature grecque d'Homère à Platon,* París, 1957.
D. Babut, «Le divin et les dieux dans la pensèe d'Anaximandre», *Revue des Etudes Grecques* (1972), pp. 1-32.
Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology,* Filadelfia, 1985.
H. G. Gadamer, «Religione e religiosità in Socrate», en *L'anima alle soglie*

della filosofia greca, Nápoles, 1988, pp. 11-40.
E. GRASSI, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio,* Nápoles, 1992.

Sobre la interpretación de la teología y de la metafísica griega como ontoteología

M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* ed. de Fr. W. von Herrmann, Gesamtausgabe (vol. 65), Fráncfort, 1989.
W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus,* Fráncfort, 1972.

Sobre la revalorización y reivindicación de la Física aristotélica

W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlín, 1923 (ed. cast.: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual,* México, 1946).
M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik,* Tubinga, 1953 (ed. cast.: *Introducción a la Metafísica,* ed. de E. Estiú, Buenos Aires, 1966 y ed. de A. Ackermann Pilári, Barcelona, 1993).
—, «Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B1», en *Wegmarken,* ob. cit.
I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens,* Heidelberg, 1966.
W. WIELAND, *Die Aristotelische Physik,* Gotinga, 1970.
R. GASPAROTTI, *Aristotele. La natura. Lettura della «Fisica»,* Treviso, 1991.
—, «Sui modi di dire "physis"», *Paradosso* 1 (1992), pp. 45-82.

Sobre los temas del «tocar» y del instante –en relación con lo divino– en el pensamiento griego (Platón, Aristóteles, Plotino)

G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi,* ed. de E. Colli, Milán, 1982.
M. CACCIARI, *Zeit ohne Kronos,* Klagenfurt, 1986.
—, «"Toccare" il Dio», *Paradosso* 3 (1992), pp. 1-23 (ed. cast. en F. Duque

[comp.], *Lo santo y lo sagrado,* Madrid, 1993, pp. 139-150).
R. GASPAROTTI, «Male, materia, non ente», *Paradosso* 4 (1993), pp. 73-101.

Sobre la interpretación hegeliana del pensamiento de Aristóteles y sobre la cuestión de la relación finito/infinito en Hegel

G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* trad. de E. Ovejero y Maury, México, Porrúa, 1971.
—, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* 3 vols., trad. de W. Roces, FCE, México, 1955, vol. II, pp. 237-336.
F. DUQUE, *Hegel. La especulación de la indigencia,* Barcelona, 1990.

Sobre la «sustancia primera» aristotélica y sobre la interpretación de lo divino en Aristóteles, entre Física y Metafísica

W. PATT, «Aristole's notion of theology and the meaning of ousia», *Proceedings of the american philosophical society* (1987), pp. 78-87.
E. BERTI, «Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della "Metafisica"», *Rivista Di Filosofia* (1988), pp. 3-23.
F. VOLPI, «La détermination aristotélicienne du princip divin comme vie», *Les Études Philosophiques* (1991).

Sobre el problema de Dios y del Uno en Platón, Aristóteles y Plotino

E. R. DODDS, «The Parmenides of Plato and the Origin of the neoplatonic One», *Classical Quarterly* XXII (1928), pp. 129-142.
P. HENRY, «Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin», *Entretiens Sur L'antiquite Classique* V (1957-1960), pp. 427-444.
K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos* [1942], Fráncfort, 1966.

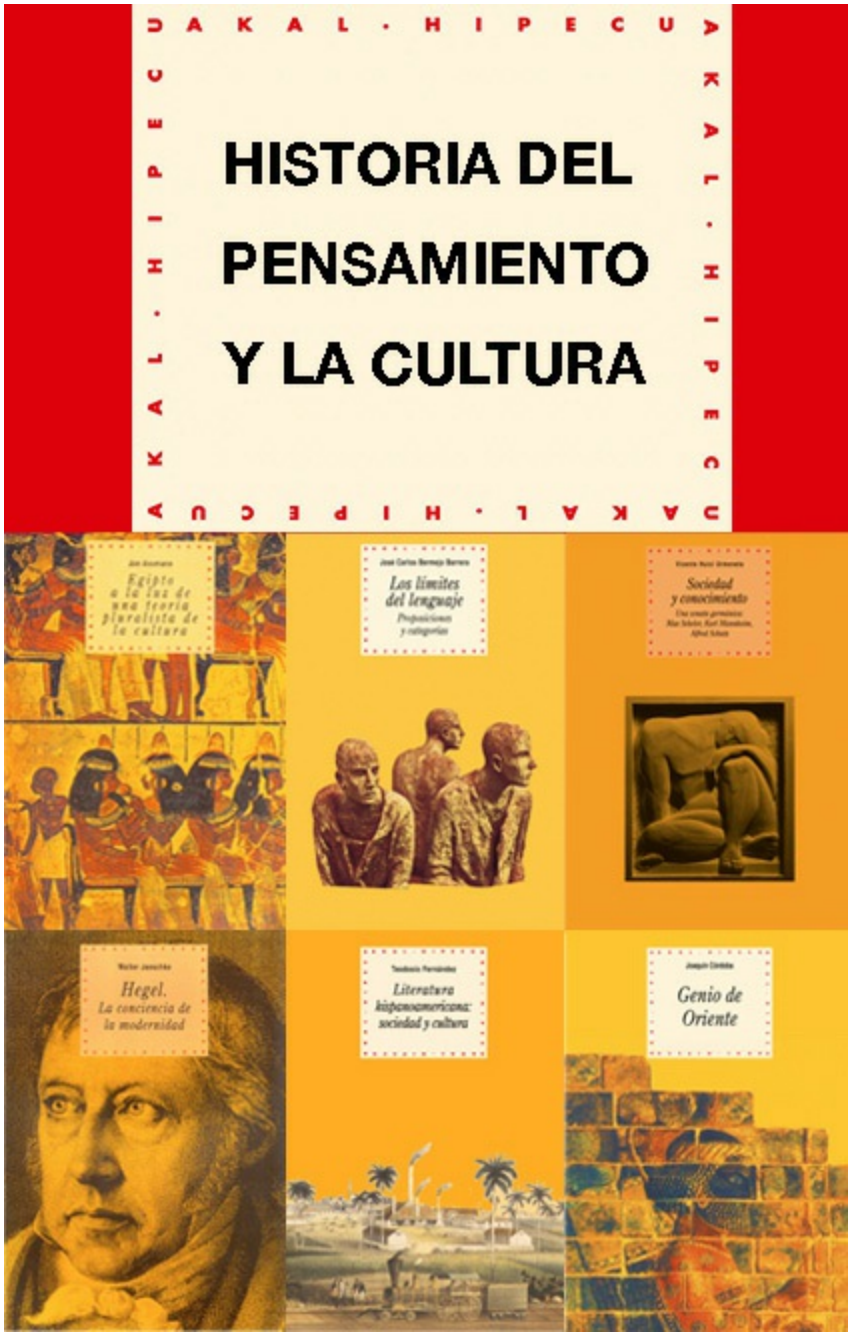
Sobre el problema de lo divino y del Uno en la filosofía de Plotino

L. PELLOUX, *L'assoluto nella dottrina di Plotino,* Milán, 1941.

R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,* París, 1967 (orig.: 1921).
G. A. LEVI, «L'Uno e il Bene in Plotino», *Humanitas* VIII (1953), pp. 257-265.
J. TROUILLARD, «La présence de Dieu selon Plotin», *Revue de Metaphysique et de Morale Lix* (1954), pp. 38-45.
G. HUBER, *Das Sein und das Absolute. Studien der ontologischen Problematik in der spätplatonischen Philosophie,* Basilea, 1955.
P. AUBENQUE, «Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique», en VV. AA., *Colloques de Royaumont: le Néoplatonisme,* París, 1971, pp. 67-74.

Sobre las aporías intrínsecas del Uno y la presencia, y también sobre la radicalidad de la reflexión plotiniana en el ámbito neoidealista-gentiliano

A. EMO, *Il dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981* (ed. de M. Donà y R. Gasparotti), Venecia, 1989.
—, *Le voci delle Muse. Scritti sulla religione e sull'arte 1918-1981* (id.), 1992.



[VER TÍTULOS EN LA WEB]